

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JOSÉ MARIA TRAJANO VIEIRA

**ENTRE A ALDEIA E A CIDADE: O “trânsito” dos  
Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul**

*Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do título de Mestre em Antropologia Social,  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,  
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da  
Universidade Federal do Paraná.*

Orientador: Profº Drº Ricardo Cid Fernandes

Curitiba  
2005

Catálogo na publicação  
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Vieira, José Maria Trajano

Entre a aldeia e a cidade: o “trânsito” dos Guarani e Kaiowá  
no Mato Grosso do Sul / José Maria Trajano Vieira. – Curitiba,  
2005.  
143f.

Orientador: Prof.Dr. Ricardo Cid Fernandes  
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Setor de  
Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do  
Paraná.

1. Índios Guarani – migração – Mato Grosso do Sul. 2. Índios  
Kaiowá – migração – Mato Grosso do Sul. 3. Índios Guarani –  
identidade. 4. Índios Kaiowá – identidade. I. Título.

CDD 305.8983

## *Agradecimentos*

*A DEUS pelo dom da vida, por ter me livrado do mal durante minhas andanças e por me ter dado a chance de elaborar essa dissertação, não obstante os obstáculos, frutos da minha teimosia e perseverança;*

*Aos Guarani e Kaiowá pela receptividade, tolerância e luta em prol de seus direitos. Especialmente em Porto Lindo ao professor Marcos Martinez, por ter me hospedado em sua casa durante minhas visitas a aldeia, ao cacique Inácio Souza, por me ter compartilhado da “tradição” de seu povo. A Anastácio Peralta e Tereza Ramirez pela história de vida;*

*Ao Frei Álido Rosá (ofm) pela lição de vida e ao Ary pelo companheirismo;*

*A FUNAI e FUNASA de Amambai e ao prefeito de Japorã Rubão do PT pelo apoio e informações que contribuíram a minha pesquisa;*

*A Dominique Udron pelas aulas de francês em sua casa e pela amizade durante minha passagem por Curitiba; A Luli Miranda e Olga Herrera pelo curso de língua e cultura guarani, lhes devo esta;*

*A John Monteiro pelas sugestões durante a Anpuh 2004 na Unicamp; a Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto e Oscar Calavia Sáez coordenadores do ST Transformações Indígenas pela oportunidade de apresentar uma versão desta dissertação na ANPOCS em 2004; a Clarice Cohn e Levi Pereira pelas suas contribuições no seminário do NEA quando da sua visita a Curitiba; aos antropólogos Fábio Mura e Marcos Homero com os quais estabeleci um diálogo no campo;*

*Aos colegas alunos do mestrado e aos professores do PPGAS/UFPR, particularmente a Lorenzo Macagno e Andréa de Oliveira Castro pelas contribuições na banca de qualificação; a Edilene Coffaci de Lima, “minha primeira orientadora” por reforçar meu interesse pelo tema, por ter sido um canal na liberação de auxílio financeiro a campo, em uma das minhas viagens e por ter participado da banca de defesa; igualmente a Antonio Brand pela participação na banca e por ter tirado dinheiro do próprio bolso para me manter no campo, durante uma estada crítica. No CEPA a Igor Chmyz pela seriedade e orientação do meu estágio docente que servirá para minha futura profissionalização e a Roseli Ceccon pelo apoio incondicional, pelo aprendizado de noções práticas de arqueologia e pela amizade; A Ricardo Cid Fernandes pela liberdade durante sua orientação;*

*A minha mãe Francisca de quem herdei a garra; aos meus irmãos e irmãs: Antonio, Salete, Lourdes, Luiz, Edson e Dirceu, e suas atuais famílias, cunhados (as) e sobrinhos (as) por parte do sentido da vida e por servirem como porto seguro, nas tribulações da vida; ao meu pai que tem superado parte do preconceito contra os “índios”;*

*A CAPES pela bolsa durante o ano de 2004.*

## **RESUMO**

Os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul (MS), como outros Guarani, estão em permanente trânsito entre suas aldeias e as cidades. Há, com efeito, uma articulação entre as “aldeias urbanas” e as “aldeias tradicionais”, formando um sistema integrado e ordenado de redes de relações sociais. Os Guarani e Kaiowá no Estado transcendem a sua aldeia de origem e se ligam às suas redes de parentela, espalhadas por diferentes aldeias e cidades, ligadas mais às pessoas do que a lugares. A dissertação apresenta e discute algumas características migratórias das populações indígenas no MS. Subjacente ao percurso da pesquisa, encontra-se a tese de que a migração guarani e kaiowá é melhor entendida como inerente ao seu sistema sociocultural “tradicional”, compreendendo as mudanças e transformações como processos autênticos dentro da tradição e portadores de uma lógica própria.

## **RESUME**

The Guarani and Kaiowá in the state of Mato Grosso do Sul, like the other Guarani ones, are in permanent traffic between their villages and cities. There is, with effect, an articulation between the "urban" villages and the "traditional" villages, forming an integrated and orderly system of nets of social relationships. The Guarani and Kaiowá in this state transcend their village of origin and they link themselves to their kinsfolk nets, dispersed by different villages and cities, linked more to the people than to places. This composition presents and it analyzes some migratory characteristics of the indigenous populations in the state of Mato Grosso do Sul. Underlying to the course of the research, we find the thesis that the migration guarani and kaiowá is better understood as inherent to its traditional "sociocultural" system, understanding the changes and transformations as authentic processes inside of the tradition and bearers of an own logic.

## SUMÁRIO

<b>1 - Introdução.....</b>	<b>4</b>
1.1 - Amambai, redes e objetivos.....	12
1.2 - Parâmetros teóricos.....	21
 <b>2 - A espacialização da “sociedade” guarani.....</b>	 <b>32</b>
2.1 - Uma ponte entre a arqueologia e a antropologia.....	38
2.2 - Aproximação histórico-antropológica.....	41
2.3 - Mercado e transformações.....	48
2.4 - Pressões sobre a parentela <i>te 'yi</i> .....	55
2.5 - Liderança: diversificação e distribuição dos papéis políticos.....	58
2.6 - Trânsito e migração.....	60
 <b>3 – Trânsito (s), território (s), identidade (s)</b>	
3.1 - Descrição e análise de uma família em trânsito.....	63
3.2 - Tradição/modernidade: à transformação do sistema guarani .....	78
3.3 - (Trans)formações de identidade(s) guarani na fronteira Brasil/Paraguai.....	96
 <b>4 – Entre a Aldeia e a Cidade</b>	
4.1 - As “retomadas”.....	110
4.2 - O <i>oguatá</i> .....	116
4.3 - Do bugre ao mendigo: o processo de dupla-exclusão dos Guarani e Kaiowá urbanizados no Mato Grosso do Sul.....	118
4.4 - Entre a aldeia e a cidade: as motivações e as estratégias de sobrevivência.....	133
 <b>Considerações finais.....</b>	 <b>139</b>
 <b>Referências Bibliográficas.....</b>	 <b>141</b>

## 1 – Introdução

Em diversas partes do mundo, as etnias<sup>1</sup> se urbanizam e lutam para manter sua cultura, nesses novos ambientes. Por toda parte formam-se “aldeias urbanas”, nas quais comunidades se organizam em defesa dos seus direitos nesses novos territórios. No Brasil, esse fenômeno representa, para alguns, uma ameaça, pois poderia significar que a ida de um número significativo de índios para as cidades enfraqueceria a luta pela demarcação das TIs (terras indígenas). Porém, conforme se apresenta nesta pesquisa, a construção de novos territórios expressa desafios que não se reduzem à questão fundiária. Como veremos, para os Guarani e Kaiowá<sup>2</sup> no MS, o surgimento de “aldeias urbanas” envolve também aspectos econômicos, políticos, religiosos, sociais e culturais mais amplos.

No Fórum de Pesquisa “Índios nas cidades” da ABA, em 2002, muito se comentou sobre cidadania, bem como sobre direitos humanos das populações indígenas nas cidades. Também denunciou-se a omissão dos poderes públicos (Federal, Estadual e Municipal) quanto às reivindicações dos índios na cidade. Esses índios são vistos como um problema: enquanto os índios da aldeia contam com respaldo jurídico, os da cidade estão desassistidos. Em geral, eles vivem nas periferias fazendo “bico”. Tanto a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) quanto a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) são omissas quanto à presença

---

<sup>1</sup> Max Weber chamou de grupos “étnicos” *“aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no **habitus** externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva.”* (WEBER, 1991:270)

<sup>2</sup> Utiliza-se a distinção Kaiowá e Guarani por insistência de alguns dos informantes. Mas, aparentemente não há divisão tribal nítida entre os Kaiowá e os Guarani, também chamados de Ñandéva. Além de tudo, tem havido um contato contínuo entre os dois subgrupos o que resultou em casamentos mútuos e empréstimos culturais. Ambos os subgrupos reconhecem ter uma origem comum. Entretanto os Kaiowá da atualidade, geralmente, não usam a autodenominação Guarani. Não se sabe até que ponto os subgrupos são mantidos juntos pela pressão externa. É certo que a oposição aos vizinhos não-índios dá ao Guarani uma consciência de grupo e um forte sentimento de exclusividade. Pode-se afirmar que é esse sentimento de comunidade que impede divisões outras. Não obstante o sentimento de unidade, por interesses comuns, entre Ñandéva e Kaiowá em relação à sociedade mais ampla o mesmo não ocorre nas relações internas: cada indivíduo junta-se ao seu subgrupo em divergências corriqueiras entre as pessoas da aldeia e/ou por ocasião de rituais. Ñandéva e Kaiowá assemelham-se na língua e costumes, de tal maneira que as pessoas pertencentes a um dos subgrupos são facilmente assimiladas pelo outro. É evidente que a denominação “Guarani puro” é uma quimera; esse povo, assim como a grande maioria dos povos conhecidos em todo o mundo, são produto de misturas. Ser “Guarani puro” parece adquirir também uma conotação política. No entanto, ao agirem como se todos os membros desse povo tivessem uma mesma origem, salvo exceções, eles destacam as relações do grupo e obscurecem a diferenciação dos subgrupos dentro de um contexto político.

indígena na cidade. No MS veremos que essa omissão é muito mais generalizada e envolve, também, outros atores sociais que agem na cena local e regional quanto à questão indígena: antropólogos e outros membros de universidades, políticos, polícias, Ongs, religiosos etc.<sup>3</sup>

Nesta dissertação, são descritos e analisados os elementos socioculturais e cosmológicos a partir dos quais os Guarani e Kaiowá no MS representam e vivenciam as transformações que se processaram na região (sul) do MS a partir da colonização. Este trabalho é baseado, em parte, numa etnografia dos indígenas residentes no meio urbano da cidade de Amambai, município de 30.000 habitantes, localizado ao sul do Estado do MS, próximo à fronteira Brasil/Paraguai.

Os Guarani no MS totalizavam, em 2003, uma população de aproximadamente 35.000 pessoas, distribuída em 27 aldeias, em um acampamento e nas cidades (Figura - 1). Para esta dissertação, foi realizada uma pesquisa de campo, principalmente nas TIs Porto Lindo, Amambai e Sete Cerros e nas cidades de Amambai, Iguatemi e Novo Horizonte do Sul. A primeira TI possui uma área de 1.649 hectares, uma população de 3.222 pessoas; está localizada no município de Japorã e, embora Iguatemi seja o centro urbano mais próximo, está a aproximadamente 12 Km. A segunda, localizada no município de Amambai, soma 2.429 hectares e tem uma população de 4.729 pessoas. A terceira, localizada no município de Paranhos, possui uma área de 8.585 hectares, população de 555 pessoas e se encontra a

---

<sup>3</sup> Na introdução da Revista de Índias Óscar Calavia Sáez, afirma-se que: A noção da Terra sem Males, em particular – tão pouco exótica afinal de contas em nossa tradição, e que nas mãos da esquerda cristã rebaixou o âmbito indígena e serve como lema a lutas por terra ainda mais amplas – acompanha sempre, ou inclusive segue como uma sombra, aos Guarani, seja em livros e artigos seja na atividade política, até o ponto de que caberia duvidar de que um Guarani atual, confrontado às expectativas de seus aliados nas ONGS ou nas universidades, pudesse sentir-se o bastante autêntico ou genuíno se não estivesse de algum modo de posse dessa famosa *Yvy marãey*. A política indígena ou indigenista nas Terras Baixas passa atualmente, para bem e para mau, por conceitos de cultura e identidade.

A Terra sem Males – com seus diversos avatares: a dramaticidade exótica, o místico, o político, o ecológico – campea nos dois pólos de uma ementa Guarani que sempre parece repartido entre questões territoriais e religiosas. Para o organizador do volume essa polaridade tem um pouco de frustrante: a etnografia Guarani deixa sentir a falta de uma maior densidade num campo intermediário entre o sagrado e o profano; ou, para ser mais concreto, entre essa sacralidade interior da Palavra e essa profanação representada pela invasão dos homens brancos (...) No terreno da etnopolítica das Terras Baixas, em que o mais comum é levar ao extremo e consagrar oficialmente a segmentação das identidades, chegando-se a uma plêiade de “etnias” diferentes a partir de diferenças culturais e lingüísticas muito tênues, os Guarani são com uma verdadeira facilidade tratados em bloco (...) Há que advertir, no entanto, e nisto o artigo de Silvia Hirsch sobre aqueles que só por comodidade chamamos Chiriguano é especialmente expressivo, que a mobilidade das identidades, seu caráter situacional e perspectivo, não são menos visíveis dentro do conjunto Guarani do que entre os outros povos das Terras Baixas. (SÁEZ, 2004:11-12. T. do A.)

aproximadamente 50 Km da cidade de Coronel Sapucaia e a 70 Km da cidade de Paranhos (Figura - 2). O acesso de Sete Cerros a ambas as cidades se dá por estrada de terra. A TI Amambai foi a primeira demarcada para os Kaiowá no MS, em 1915. A TI Porto Lindo foi demarcada em 1928, enquanto a TI Sete Cerros foi identificada em 1987.<sup>4</sup>

Um dos motivos para a centralização da minha pesquisa na cidade de Amambai e não em outra, já que essa é apenas uma entre as cidades da região nas quais os indígenas estão em processo de concentração urbana, deve-se ao fato de que a cidade de Amambai está localizada no centro de uma região densamente povoada pelos Kaiowá (maioria) e pelos Guarani. Quem visita apenas a cidade de Amambai tem a impressão de que a população indígena ali residente é até superior a de não-indígenas. Isso se deve ao fato de que essa cidade encontra-se, em termos populacionais, a 5 Km da segunda maior TI do Estado (a TI Amambai, com aproximadamente 5.000 pessoas)<sup>5</sup> e a 3 Km da TI Limão Verde (com aproximadamente 1.000 pessoas), além de ser um pólo de atração de indígenas provenientes de TIs mais distantes e de fazendas, por ali estar instalada a Administração Regional da FUNAI, duas Faculdades, a Casa de Saúde do Índio, entre outras instituições que assistem os índios.

Visando uma melhor apreensão das transformações contemporâneas vivenciadas por este povo, a fixação de famílias indígenas na cidade de Amambai, que está recebendo a afluência de Guarani e Kaiowá nas últimas décadas, será analisada vinculada à longa história de contato entre índios e não-índios. Na medida do possível, serão utilizados estudos arqueológicos e histórico-antropológicos que remetem ao momento pré-contato. O tema central deste trabalho é o estudo das relações entre “índios aldeados” e “índios urbanizados”, tendo como “pano de fundo” as relações entre índios e não-índios. Num primeiro momento, identificam-se as motivações, justificativas e valores que estariam levando os indígenas a fixarem residência na cidade, para, em seguida, identificar os elementos a partir dos quais os atores indígenas conceitualizam sua identidade no ambiente citadino. Nesse processo, quais os elementos que entrariam em jogo? Seriam apenas aqueles que emergiram historicamente - mercadorias, cargos, dinheiro etc? Ou também os valores herdados dos seus antepassados?

---

<sup>4</sup> Fonte: FUNAI/FUNASA, 2003.

<sup>5</sup> Quando estive na TI Amambai em 1949, Schaden anotara que “*estavam registrados no Posto 470 índios guarani, todos do subgrupo kaiowá. Alguns Nandeva que haviam se instalado na aldeia foram expulsos pelo capitão kaiowá. Durante alguns meses do ano, quase todos os índios do Amambai, como de outros núcleos menores da região, se empregam como ervateiros, sendo muito procurados pelos patrões*” (SCHADEN, 1974:10). Segundo o atual chefe do Posto da TI Amambai, Arsênio Vasques, hoje aproximadamente 10.000 indígenas estão registrados neste PI.



Assim, os fatos que serão analisados relacionam-se a um processo em curso de concentração de parte da população indígena – Kaiowá e Guaraní – no MS em cidades da região, processo que começa se intensificar a partir do início da década de 1990. Em termos gerais, o cenário que se vai construir nestas páginas aponta para certa continuidade no padrão de estabelecimento, tal como descrito pela literatura etnográfica específica e observado em campo a partir de 1995, em direção à constituição de “aldeias urbanas”. Visitas curtas distribuídas ao longo de um período de tempo relativamente longo permitiram que se acompanhasse parte desse fenômeno.

Ainda que fatos recentes possam ter desencadeado esse processo, não se pode omitir a história indígena pré-contato e os aproximadamente 500 anos de contato entre índios e não-índios no qual intervieram militares, missionários, agências indigenistas e outras agências governamentais, não-governamentais e organismos internacionais. Apreende-se o ponto de vista indígena, sem deixar de considerar as consequências da colonização. Apesar da longa história de contato com a chamada sociedade nacional, este é um estudo antropológico, sem maiores pretensões historiográficas além daquelas necessárias para se compreender melhor as transformações indígenas objetos deste estudo.<sup>6</sup>

As descrições dos caciques e pessoas mais velhas aldeadas, ao tratar do cotidiano e das relações de hoje, os distinguem explicitamente do “sistema guarani”. As mudanças nos hábitos alimentares, a conversão ao cristianismo, o abandono do “benzimento” das roças, bem como a expectativa de terem “terra” motivada pelo relativo êxito nas suas “retomadas”, o que levou à demarcação de novas áreas, a partir do início da década de 1980, são imagens e discursos usados como contraponto para abordar a formação de aldeias urbanas, que vem se proliferando por todo o território tradicionalmente ocupado pelos Guaraní e Kaiowá. Esse território, atualmente, encontra-se bastante transformado, tanto pelo quase total desmatamento e mecanização do campo para a instalação da pecuária extensiva e para a agricultura em larga escala, juntamente com a atividade de pequenos sitiantes que praticam uma agricultura de subsistência, bem como pela formação de um complexo agro-industrial, ou agro-negócio e conseqüente crescimento de inúmeras cidades, nos últimos 50 anos.

---

<sup>6</sup> “Embora tenha afetado direta ou indiretamente a demografia, a distribuição espacial e a organização política de todos os povos da região, o processo de penetração colonial, em suas múltiplas facetas, atingiu de modo particular os Guaraní, que sofreram profundas transformações decorrentes de práticas e políticas impostas pelos principais agentes da expansão européia” (MONTEIRO, 1992:475).

Na trajetória da pesquisa, o interesse iniciado na graduação em estudar o “contato” entre índios e não-índios foi cedendo lugar a uma etnografia de tipo “clássico”. Da descrição e análise das práticas e discursos entre diferentes atores que compõem a cena local e regional, o interesse direcionou-se, também, às relações no interior dos próprios grupos indígenas, pois se notou que muito do que o discurso da “vitimização” atribui exclusivamente ao contato dos indígenas com a sociedade nacional estava sendo gestado endógenamente pelos índios, muitas vezes, à revelia do que se passava no exterior de suas culturas.<sup>7</sup> Ou, ao menos, eram êmicamente que os objetos e conhecimentos dos brancos, vetores das profundas transformações sociais experimentadas pelos índios no MS por meio de muitas gerações, eram inseridos em um arcabouço de relações socioculturais e cosmológicas mais amplas. Desse modo, as mercadorias, os cargos, o dinheiro e os conhecimentos adquiridos nas relações de contato, presentes na vida das famílias indígenas que vinham migrando para as cidades da região, começaram a ganhar novos significados. É nesse cenário que foi possível perceber que a dicotomia que separava o “sistema dos brancos” do “sistema guarani” não fazia muito sentido no meio urbano onde se verifica uma complementaridade entre um e outro, onde a própria noção de pessoa legada pelos antigos já incorpora as capacidades dos brancos. Será possível perceber que, embora as estratégias indígenas para se adaptar às novas demandas surgidas em decorrência do contato com a sociedade não-índia sejam uma constante, não excluem às iniciativas indígenas de construção de sua alteridade de modo criativo e relativamente autônomo.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> As dimensões *externas*, tais como são determinadas pelos diversos regimes sociocosmológicos indígenas, não são simplesmente o mesmo que a sociedade nacional. E uma vez fixada a perspectiva no pólo indígena, *tudo é interno a ele* – inclusive a “sociedade envolvente”. Nessa visão, o “exterior” e o “interior” são tomados como dimensões simultaneamente constituídas por um processo *indígena* de constituição que não tem nem “dentro” nem “fora”, uma vez que “*Todas as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relações que a constituem, o que inclui suas relações com o ‘exterior’, mas essas relações que a constituem só podem ser as relações que ela constitui*”. Segundo Viveiros de Castro, uma antropologia indígena digna desse nome deve tomar seu “objeto” de estudo como um “*sistema auto-intencional de relações*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999:120 à 132).

<sup>8</sup> Quando os índios reivindicam autodeterminação e autonomia, eles estão reivindicando melhores condições de diálogo conosco, porque desejam alcançar condições de igualdade nos diferentes níveis de relações que mantêm com a nossa sociedade. A reivindicação de autonomia só é proclamada quando eles tomam consciência da perda de sua autonomia. Para as sociedades indígenas, a busca de autonomia é um processo extremamente longo e complexo de revisão da própria auto-representação étnica (GALLOIS, 1998). Segundo a autora, os povos indígenas evidenciaram ao longo de séculos de acomodação ao convívio, que “*cultura é um processo no qual os traços originários são agenciados e conectados a outros, apropriados da relação com o mundo exterior*”. (GALLOIS, 2001)

Esse contexto relaciona-se às novas dinâmicas de urbanização, isto é, para além da reivindicação do reconhecimento oficial de suas terras, quais seriam as expectativas indígenas em um contexto urbano no qual as relações com os não-índios são mais intensas e diversificadas? São grupos para os quais uma retomada de suas antigas tradições, até o presente momento, como possível forma de amenizar novos problemas sociais não faz qualquer sentido. Até porque ser “índio” no ambiente urbano tem representado um obstáculo para o estabelecimento de relações com os não-índios e com o poder público dos quais, direta ou indiretamente, os indígenas dependem em alguma medida para sua própria sobrevivência física.

Os Guarani e Kaiowá estão de forma permanente ou temporária na cidade: há casos de índios que já nasceram na cidade, sobretudo crianças de índios que moram há algum tempo e, por último, daqueles que apenas transitam pela cidade.<sup>9</sup> Entre os motivos apontados pelos próprios Guarani e Kaiowá para essas migrações, estão: as acusações de feitiçaria; a escassez de recursos naturais nas aldeias; os casamentos com não-índios; a disputa interna de poder; a manutenção dos filhos na escola após o término das séries iniciais (o que pode variar, da procedência do morador, de uma TI para outra em função do nível de escolaridade oferecido aos índios em cada reserva)<sup>10</sup>; a divisão entre índios crentes e índios católicos que gerou muitos conflitos e dividiu até famílias. A violência, o sofrimento, o desajuste, os problemas econômicos e desavenças políticas, a qualidade dominante de medo, inveja e desconfiança nas relações interpessoais são alguns dos muitos problemas nas atuais TIs, que estariam levando à opção dos Guarani e Kaiowá por morar fora das TIs

A proximidade das cidades, a sua penetração nas aldeias, os meios de comunicação e a própria escola indígena tendem gradativamente à criação de orientações e comportamentos compatíveis com a vida em cidades. Nesse sentido, há uma tendência do meio aldeão de incorporar cada vez mais modelos de comportamento que se originam e são difundidos a

---

<sup>9</sup> Nesta dissertação, utiliza-se a palavra “trânsito” para falar das idas e vindas entre a aldeia e a cidade e “migração” para aquela situação na qual os indígenas fixaram moradia.

<sup>10</sup> Das TIs que estão no município de Amambai, na TI Jaguari, 40 Km da cidade de Amambai por estrada de terra, o ensino vai só até a 4ª série do Ensino Fundamental. A partir daí, quem quiser continuar estudando precisa ficar na casa de parentes na cidade de Amambai. Já na TI Limão Verde, o ensino vai até a 8ª série, enquanto na TI Amambai existe até a 1ª série do Ensino Médio. Quanto ao nível de escolaridade, as expectativas de que, na cidade, poderão atingir um nível mais elevado de educação formal, que os capacite para o mercado de trabalho, nem sempre se realizam. Entre os guarani e kaiowá citadinos, é grande a defasagem escolar e o abandono da escola, já nas séries iniciais.

partir de cidades. Por outro lado, fonte de valores e identidades herdadas, o estilo de vida aldeão transcende as fronteiras que lhes foram impostas, conformando as ações e as atitudes da parcela de seu povo que vive em contextos urbanos. Fenômeno que reforça o ponto de vista de que não faz muito sentido postular a existência de uma cultura aldeã e uma cultura urbana como entidades distintas. A dificuldade de definir o que é o aldeão e o que é o urbano se deve à intensa migração e trânsito da aldeia à cidade e ao fato de que, embora vivam em cidades, trabalham no campo (e vice-versa).

Os setores citadino e aldeão desse sistema integrado mostram uma tendência a se tornar cada vez mais semelhante entre si. Entretanto, há um diferencial cultural entre aldeia e cidade. Tanto a cidade quanto a aldeia conhecem suas contradições, as tensões sociais exacerbadas por sua interdependência e, em consequência disso, atribuem valores positivos complementares ao modo de vida alternativa, ou seja, ao daqueles Guarani que estão “em trânsito” entre as duas.

O papel de transeunte é valorizado pelos Guarani e Kaiowá, uma vez que exprime a capacidade de obtenção de poder local por meio de objetos e conhecimentos adquiridos em experiências que transcendem as fronteiras culturais. Daí o papel de liderança desempenhado pelas pessoas mais experientes interculturalmente. Assim, os mediadores modernos de relações interétnicas tornaram-se os “equivalentes funcionais” das antigas lideranças Guarani e Kaiowá. Incapazes de transporem os obstáculos que se levantam contra eles quando os mesmos pretendem fazer parte do “nosso sistema”, de participar da sociedade ocidental dominante, essas pessoas voltam para a aldeia para tentar assumir posições de liderança. Voltam por afeição e, sobretudo, porque não conseguiram “vencer” nas cidades. A volta para a aldeia seria, também, uma reação à frustração de aspirações induzidas pela interiorização das normas de sucesso social da sociedade mais ampla, cuja realização se acharia bloqueada pelas práticas discriminatórias em vigor nessa mesma sociedade. Entretanto, não é a discriminação que impede a ascensão e o sucesso dos índios na sociedade branca, mas sobretudo o seu despreparo educacional e profissional e também o descompasso cultural.

Nas relações com a sociedade ocidental, os Guarani e Kaiowá, com base na sua cultura, estão assumindo cargos políticos; sociais (professor, agente de saúde, chefe de posto); religiosos (catequistas, pastores evangélicos) etc., existentes dentro de sua aldeia e mesmo fora dela em alguns casos, como o de vereador, por exemplo. Esses são os principais

defensores da cultura tradicional. Percebendo que a identidade étnica, por si só, não representa necessariamente uma barreira para a participação nas instituições da sociedade moderna, vêem no reforço dos vínculos étnicos e na continuidade dos valores e das atividades étnicas uma forma de garantir sua promoção pessoal e esquivar-se da concorrência direta com os não-índios num meio em que, provavelmente, estariam em desvantagem. Assim, características do grupo ao mesmo tempo objetivas (fragilidade dos recursos econômicos, políticos e de acesso à informação), subjetivas (motivações) e, mais importantes, de uma perspectiva menos psicológica, valores, os tornariam disponíveis como mão-de-obra barata. Numa situação, como a estudada, em que o poder das lideranças indígenas baseia-se numa estrita separação índios/não-índios, a participação ativa das lideranças, mesmo das mais jovens, na manutenção da fronteira entre os grupos, é significativa.

Devido tanto ao confinamento, quanto às disputas políticas e violências internas, entre outros fatores, os membros de um mesmo grupo ou parentela não ocupam mais um território contínuo de uso exclusivo, mas dispersam-se por diferentes TIs, fazendas, cidades e acampamentos da região, embora reconhecendo ainda um território como seu território de origem e para onde alguns ainda alimentam a esperança de retornar, mesmo que esse território já esteja, em termos ecológicos, completamente descaracterizado e ocupado por não-índios. Na prática, em algumas situações, a dispersão geográfica dos grupos faz com que os diversos papéis rituais e políticos sejam ocupados por diferentes pessoas pertencentes a um mesmo grupo local mais influente na região. Haveria assim uma tensão permanente entre o que seria o sistema ideal e as situações práticas vividas pelos indígenas. Na medida em que tal modelo é submetido a migrações e flutuações de população sua coerência seria comprometida. Mesmo assim, a distância entre o ideal e o pragmático não impede que a linguagem do parentesco seja utilizada e ajustada para conceitualizar situações concretas, e, sobretudo, para reiterar noções de ordem e interdependência entre os grupos indígenas Kaiowá e Guarani no MS.<sup>11</sup>

As visitas entre os moradores das aldeias e os das cidades acontecem com alguma frequência, sobretudo quando o percurso é curto, e algumas pessoas moram temporariamente em uma e na outra. Com a ocupação das aldeias tradicionais guarani e kaiowá pelos não-índios, houve um forte fluxo migratório de moradores dessas aldeias para as Reservas

---

<sup>11</sup> Entre os Karipuna, “*nem sempre a vantagem está em manter filhos e filhas por perto. Alianças estabelecidas em outras localidades, em aldeias maiores, assim como em cidades vizinhas, fornecem à família a possibilidade de transitar por todos estes espaços com mais segurança*”. (TASSINARI, 1999:31)

demarcadas, como a de Amambai e daí para a cidade. Em outros casos, as famílias já foram diretamente das áreas ocupadas pelos brancos para o meio urbano.

As mudanças da aldeia para a cidade dependem de vários fatores: da avaliação que os indígenas fazem da situação (social, econômica e política) de cada uma delas no período. As tensões entre as parentelas, famílias e pessoas no interior da TI aparecem como motivação à mudança para a cidade. A proximidade de um centro urbano como justificativa para a recente migração para a TI Amambai deve ser considerada. Na TI Dourados, a mudança para a cidade está sendo motivada, também por desentendimentos com os Terena.

### 1.1 - Amambai, redes e objetivos

No MS, observa-se a convivência de dois dos subgrupos Guarani – os Kaiowá e os Ñandéva que, em alguns casos, habitam a mesma TI. Os grupos tratados neste trabalho são os Guarani (Kaiowá e Ñandéva) que, salvo exceções, serão abordados em conjunto.<sup>12</sup> Os dados aqui apresentados foram levantados em várias visitas e permanência em diversas aldeias Guarani e Kaiowá e cidades no MS, entre dezembro de 1995 e dezembro de 2004.

A maioria dos Guarani e Kaiowá no MS são bilíngües: falam português e guarani, entremeados por palavras em castelhano. Entre as pessoas mais velhas, há algumas que têm muita dificuldade com a língua portuguesa; essas falam, basicamente, o que eles chamam de “guarani de antigamente” ou “guarani puro”, forma como também se referem ao tipo de idioma mais antigo. A maioria dos mais jovens, constituída pelos que passam parte de sua vida fora da aldeia, vive em contato mais intenso com os brancos e recebe educação formal não-índia. Falam e conhecem apenas o tipo modificado da língua guarani e têm dificuldade em entender alguns dos mais velhos. Mesmo nas cidades, com exceção daquelas mulheres casadas com não-índios e das que vieram de fazendas ou cidades, que dominam bem o português, muitas delas têm dificuldades com a língua portuguesa, tanto para entender quanto para falar, pois geralmente elas ficam restritas ao âmbito doméstico, já que as relações

---

<sup>12</sup> Classificação dos Guarani que habitam o território brasileiro: TUPI (tronco); TUPI-GUARANI (família); GUARANI (língua); MBYÁ, KAIOWÁ e ÑANDÉVA (dialetos, subgrupo). Segundo Bartolomeu Meliá, apesar das diferenças entre os subgrupos, acima das denominações particulares prevaleceu o nome genérico de guarani, dada a unidade dos dialetos destes povos e as semelhanças em sua organização sóciopolítica e em suas expressões culturais (MELIÁ, 1989:295). Lingüisticamente, a família Tupi-guarani destaca-se entre outras, na América do Sul, pela expressiva distribuição espacial.

externas e públicas são desempenhadas principalmente pelos homens. O mesmo ocorre com as crianças. Grande parte delas, antes de entrar na escola, fala e entende apenas o guarani, que é a língua corrente dentro do grupo.<sup>13</sup>

Concebida como processo, a migração foi analisada em termos de três momentos distintos: o primeiro corresponde à situação anterior à migração, em que se procuram analisar as motivações para migrar. O segundo momento compreende a análise do “trânsito” e, por último, o estudo do migrante no meio urbano.

Embora este não seja um trabalho de antropologia urbana, tem a cidade como cenário dos fenômenos pesquisados. Mesmo que, há muito tempo, os indígenas estejam expostos às pressões de sociedades urbano-industriais, estando, portanto em contato intenso com a sociedade branca, os Guarani e Kaiowá no MS não estão sucumbindo ao peso das conseqüências do chamado “progresso”. Nas cidades, os Guarani e Kaiowá convivem com diversos grupos com experiência e vivências, em parte, comuns, em parte, diferentes. A existência da diversidade cultural se expressa em visões de mundo diferenciadas e até contraditórias. Mesmo que o parentesco ainda seja a categoria típica da experiência urbana e o grupo familiar à unidade de ação, ela permite ao Guarani e Kaiowá uma maior liberdade de ação e escolha.<sup>14</sup>

O objetivo desta dissertação é o de descrever e analisar o processo de transformação vivenciado pelos Guarani e Kaiowá no MS motivados nas últimas décadas, por pressões externas e internas, mas também por fatores culturais intrínsecos ao grupo, a um progressivo processo com características urbanas. Na presente pesquisa, essa transformação é analisada em termos de incorporação, pelos indígenas, de recursos e estratégias de sobrevivência nas novas situações de vida, que gradativamente caminha em direção à construção de novas territorialidades.

Como sabemos, após quase quinhentos anos de contato, os Guarani e Kaiowá, apesar de terem sido explorados, escravizados e “trabalhados” pelos missionários, reproduzem modelos de comportamento e concepções de mundo próprias. Os Guarani e Kaiowá

---

<sup>13</sup> Nas escolas das TIs, o ensino é bilíngüe. Os pais dos alunos, em geral, não querem aulas em Guarani, porque querem que seus filhos aprendam o português para irem à cidade “fazer negócios”. Os indígenas passaram a precisar do português no momento em que o contato com o não-índio se tornou obrigatório e sistemático, pois a língua portuguesa é a língua de contato entre índios e não-índios. Os Guarani e Kaiowá, entre eles, só falam a língua original, que as crianças aprendem desde cedo.

<sup>14</sup> “O guarani odeia o que quer que se afigure como cerceamento de sua liberdade, que preza acima de tudo” (SCHADEN:1974:105).

reconhecem-se a si mesmos como uma sociedade diferenciada. Entretanto, é possível que o indígena construa uma imagem de si próprio baseada também na imagem que lhe é apresentada pela sociedade branca.<sup>15</sup>

Durante a pesquisa de campo na cidade de Amambai, foi feita uma tentativa de apreender a história local entrevistando os “pioneiros” responsáveis pela formação do município, ou seja, não-índios idosos, mas logo se desistiu do empreendimento, pois, ao tocar no assunto “índio”, logo se entendia que ali não existia índio no passado, e que só agora existem muitos índios invadindo as fazendas e até a cidade.<sup>16</sup> Por outro lado, alguns índios entrevistados não só relataram a ocupação indígena antes mesmo da formação da cidade, bem como um deles chegou a desenhar o mapa com as divisas naturais da antiga “aldeia de Amambai”, que abarcava parte do que hoje está no perímetro urbano do município. Essa contradição entre discursos indígenas e não-indígenas, num meio altamente politizado, ideologizado e marcado por intensa competição, preconceitos e disputa pela terra e por recursos entre índios e não-índios, faz verdadeira a premissa de Viveiros de Castro: “*não há outro modo de contar a história senão do ponto de vista de uma das partes*” (1999:119).

A opinião pública não-índia, da cidade, acredita que os “bugres”<sup>17</sup> (como são chamados) devem voltar para a aldeia, para a cidade ficar limpa da “sujeira” representada pelos índios. Também estão sendo criminalizados na cidade, com acusações de tráfico de

<sup>15</sup> Alguns Guarani e Kaiowá freqüentemente tentam demonstrar sua superioridade com relação a outros povos indígenas ou aos seus parentes mais conservadores. Afirmam que existem índios atrasados, mas também se consideram como provisoriamente atrasados, quando comparados aos brancos. É como se a proximidade com os não-índios pudesse fazê-los ascender socialmente. A superioridade do branco se manifesta não apenas pelo seu nível economicamente superior, mas pelo seu acesso facilitado à educação formal. E alguns Guarani e Kaiowá vêm-no não só economicamente superior, mas também culturalmente; ainda que eles saibam ser a sociedade branca desigual: há os que têm e os que não têm.

<sup>16</sup> A sede das atividades da Companhia Matte Laranjeira, na região de Amambai, instalou-se num local que mais tarde veio a ser denominado *Nhuverá* (em tupi-guarani: “campo que brilha”), e o povoamento da área que hoje é o perímetro urbano do município iniciou-se em 1903. Em 1913, surgiu o Patrimônio da União, posteriormente Vila União, e hoje, Amambai. O atual município de Amambai foi criado em 1948. (IBGE, 1958:53-4)

<sup>17</sup> Como o “bugre”, na visão dos regionais, se situa na fronteira entre índios e não-índios, parece que ele não é tido como um “verdadeiro índio”, e estaria querendo se passar por índio para se beneficiar das “vantagens” da tutela do Estado. O bugre não seria nem “índio” nem “branco”. Os “bugres” não constituem um grupo. Situando os Guarani e Kaiowá como “bugres” e não simplesmente como índios, a população regional dá realce a um campo de estereótipos possíveis associados ao índio “deteriorado”, aquele que, com a noção de bugre sugere, está ligado à idéia de pobreza, de imundície, de preguiça etc. É claro: é mais fácil lidar com o índio romantizado, que está longe, “na floresta”, do que com o índio “de carne e osso”, próximo deles. Alguns regionais, que têm uma visão mais romântica, mas nem por isso menos estereotipada dos “índios”, afirmam que “*como os bugres não querem trabalhar e passam fome onde estão, devem ser retirados dali e levados para a Amazônia, porque lá existe bastante mato, e soltos poderão sobreviver da caça e da pesca*” e, portanto, recuperar a sua “indianidade”. Enfim, o que querem sugerir é que, separando os não-índios aqui e os índios lá, os Guarani e Kaiowá terão a oportunidade de reviver o “paraíso perdido” dos índios.



drogas, baderna, furtos a residências e “saravá”, entre outros transtornos. Em parte, isso se deve ao fato de que os não-indígenas compartilham com os indígenas as mesmas condições e competem com eles pelos mesmos recursos escassos. Se, em algumas circunstâncias, para fugir do estigma<sup>18</sup>, há uma negação da identidade indígena em Amambai (alguns Guarani e Kaiowá logram esconder sua identidade dizendo-se “paraguaios”, acobertados pela semelhança física com nossos vizinhos mestiços), em outras, eles reafirmam a identidade com maior frequência e evidência. Em ambos os casos, estamos diante da chamada identidade “relacional”, que não precisa da terra, da língua, da carga genética.

Os Guarani e Kaiowá alternam a identidade porque estão constantemente em vias de calcular os custos e os benefícios que estão em posição de obter de suas diferentes personagens. Nesse sentido, a identidade étnica é uma expressão consciente de interesses a curto prazo. A hipótese é que, no curso de suas interações sociais e nas diversas situações de contato, as pessoas procuram assumir a identidade mais vantajosa (BARTH, F. *apud* POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J., 1998).

Quando a identidade étnica aparece como um estigma social, como é o caso desta população guarani e kaiowá, a imagem impõe-se como uma preocupação constante das pessoas. A vida cotidiana dos Guarani e Kaiowá parece consistir assim numa incessante redefinição de situações e papéis como derivando da vida de aldeia ou da vida extra-aldeia, cada uma dentre elas determinando os comportamentos. Assim, os Guarani e Kaiowá assumem posturas diferentes segundo a interação que se estabeleça na esfera dominada pelos

---

<sup>18</sup> O termo estigma é utilizado para fazer referência a um atributo negativo. Entretanto, o que de fato se precisa é de uma linguagem de relações, não de atributos. Um atributo que estigmatiza a um tipo de possuidor pode confirmar a normalidade de outro e, por consequência, não é nem valoroso nem pejorativo em si mesmo. Os signos não permanentes (sentimentos, estados de ânimo e intenções que o indivíduo pode ter num momento particular) empregados só para transmitir uma informação social podem ou não serem utilizados contra a vontade do informante; em caso afirmativo, tendem a ser símbolos de estigma. Em certas ocasiões, o indivíduo tenderá a optar por omitir informação decisiva sobre sua pessoa. O estigma do indivíduo pode estar relacionado com questões que não é conveniente divulgar perante estranhos. O conflito entre a sinceridade e a mentira se resolverá, muitas vezes, em favor da última. Uma estratégia consiste em ocultar signos que são símbolos de estigma; um recurso utilizado pelas pessoas é a troca de nomes, por exemplo. O conceito de identidade social permite considerar a estigmatização; o conceito de identidade pessoal, o papel do controle da informação no manejo do estigma. O estigma implica não tanto num conjunto de indivíduos concretos separáveis em dois grupos, os estigmatizados e os normais, como num processo social de “mão dupla” no qual cada indivíduo participa em ambas as mãos, pelo menos em certos contextos e em algumas fases da vida. O normal e o estigmatizado não são pessoas, mas sim, perspectivas. A estigmatização daqueles que pertencem a certos grupos raciais, religiosos e étnicos funciona como meio para excluir estas minorias das diversas vias da competência. (GOFFMAN, 1970. T. do A.)

regionais ou nas relações sociais no seu próprio grupo étnico. Mesmo na aldeia, a identidade étnica dos indivíduos é problemática e dinâmica.

Manipular sua identidade nos termos dos valores de outro grupo pode representar, para os Guarani, uma possibilidade de fugir a uma identidade estigmatizada de “bugre”. O fato de morarem próximo à fronteira com o Paraguai, por exemplo, traz-lhes ainda a “vantagem” de serem confundidos com paraguaios. Em outras palavras, os Guarani, para determinadas finalidades e em determinadas situações, parecem preferir a identidade de paraguaio a de índio, bugre. Ao assumir uma identidade paraguaia, o indivíduo pode, também, obter algum sucesso em seu empreendimento. Os incentivos para uma “mudança” de identidade são, pois, inerentes às mudanças de circunstâncias.

Parece que o jovem guarani que se afastar muito do grupo para querer “virar branco”, se a transformação se completar, não conseguirá mais reverter o processo, mesmo se afastando dos brancos e voltando para junto dos seus “patrícios”, na aldeia. É bastante comum o relato de familiares sobre tragédias ocorridas depois que as vítimas passaram a transitar entre a aldeia e a cidade, e a valorizar mais o “sistema do branco”. Internaliza nossos valores, sem contudo ter a oportunidade de satisfazê-los, e sofre com a discriminação. Esses jovens tentam voltar, mas já não é mais possível. Conseqüentemente, ficam “perdidos” no meio do caminho e parecem não vislumbrar qualquer possibilidade de volta, optando pelo suicídio.

Os Guarani assumem temporariamente essa identidade (de paraguaio, de índio ou de brasileiro) sem se transformar plenamente no Outro com o qual se relaciona. A mudança plena de identidade implicaria na perda da identidade étnica original ou mesmo na morte física da pessoa.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> No caso Kaiowá: “só os xamãs sabem fazer a viagem de ida e volta. Para o Kaiowá não-xamã, o *encontro* com um Ser não-humano significa a dissolução de sua identidade, pois seria tragado para o mundo do seu interlocutor (...). O xamanismo entre os Kaiowá requer formação e aprendizado por um período relativamente longo (...). Entretanto, só o aprendizado não garante a formação do xamã, já que este deve ter um evento extraordinário em sua vida que marque a apropriação do poder legitimador do exercício da profissão. Esse evento é geralmente narrado como uma experiência pessoal de interação com determinado ente sobrenatural, evento que seria fatal para um não-xamã, e do qual se escapa justamente por ser portador dessa atribuição. A capacidade xamânica deve ser mantida pela prática constante de rezas, podendo ser ampliada pela sua intensificação, ou perdida, caso se descuide dessa prática. O xamanismo exige esforço de aprendizagem das rezas e histórias dos antigos, mas também exige uma mudança psicossomática, alteração no uso dos sentidos do corpo, para saber ver, para transportar-se para outros espaços que permitam outros olhares, a partir de outros pontos de vista. Alterando seus sentidos, vendo por outro ângulo, o xamã descobre novas formas de agir sobre o mundo” (PEREIRA, 2004:364).

De acordo com a situação de interação, os Guarani podem exigir uma identidade de “paraguaios” em oposição aos “brasileiros”, aos Guarani ou aos outros índios, ao passo que podem, em outras situações, se diferenciar segundo a dicotomia índios/não-índios e, em outras situações ainda, as identidades invocadas servem para dividir os Guarani entre si (kaiowá/ñandéva).

Em vários depoimentos, foi mencionada a figura do Presidente da Associação de Moradores da Vila Cristina, um não-índio. Alguns Guarani e Kaiowá chegaram a afirmar que “*o Ribeiro é o nosso capitão*”, pois é a ele que os indígenas recorrem para solucionar seus problemas ou para fazer suas reivindicações. Pode-se fazer uma aproximação entre o líder branco e o capitão indígena<sup>20</sup>: teria vindo o branco para ocupar essa posição?

Durante a pesquisa na cidade de Amambai, muitos indígenas ficavam desconfiados, e só depois de algum tempo de observação das minhas atitudes, e de ouvirem os meus argumentos, se convenceram de que eu não estava ali a serviço do Presidente da Associação de Moradores do Bairro, ou de alguma instituição que pretendia expulsá-los da Vila. Só depois de se desfazerem dessa impressão se dispuseram a fornecer informações. Algumas pessoas já me recebiam dizendo que não queriam voltar para a aldeia, e passaram a justificar sua convicção contando as experiências negativas ocorridas quando eram aldeados, e mostrando que, estar na cidade, foi uma opção deles.

A constante migração de indígenas para as periferias das cidades ou vice-versa torna bastante dificultoso um levantamento populacional exato. Entretanto, dá para fazer uma estimativa: calcula-se que aproximadamente 500 pessoas, entre Guarani e Kaiowá, moram na cidade de Amambai. A população Guarani e Kaiowá na cidade de Amambai é formada por pessoas, em sua maioria, vindas das TIs Amambai e Limão Verde e, em menor número, de outras Reservas, fazendas e cidades. Grande parte dos migrantes é constituída por pessoas que vieram de fazendas ou aldeias mais distantes para morar nas TIs mais próximas da cidade de Amambai e depois se estabeleceram no meio urbano.

A migração indígena para a cidade de Amambai se intensificou na última década. A população indígena residente na cidade está concentrada principalmente nos bairros Vila

---

<sup>20</sup> A figura do “capitão” foi introduzida pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão criado em 1910 e transformado em Fundação Nacional de Assistência aos Índios (FUNAI) em 1967, para ser chefe da aldeia, interlocutor entre o Estado e a comunidade indígena.

Cristina e, em menor número, na Vila Limeira, Monte Cristo e Hípica. Outras famílias encontram-se distribuídas pelo centro da cidade. Mesmo morando em cidades, a principal atividade econômica remunerada exercida pelos Guarani e Kaiowá, residentes no meio urbano, é o trabalho “por dia”, no “roçado”, na zona rural, o “contrato” nas destilarias da região e, em menor frequência, os “bicos” na cidade. As principais atividades nas fazendas são roçar pasto, fazer cerca, colher sementes de grama, bem como desempenhar funções de boiadeiro, tratorista etc. Entre os empregos dos indígenas que se fixaram na cidade de Amambai, basicamente as mulheres trabalham como empregadas domésticas e os homens como ajudantes gerais, alguns participam do Movimento Sem Terra. Especificamente, entre as funções desempenhadas aparecem: jardineiro, serviços gerais, catador de latas, vendedor de picolés etc. Dentre os locais de trabalho realizados na cidade, estão: frigoríficos, restaurantes, fábrica de pincel, serrarias, olarias etc. Esses trabalhos são realizados, geralmente, de modo informal, precário e temporário. O “pedinte”, como atividade única ou complementar, compõe uma parcela significativa dos Guarani e Kaiowá. Em alguns “sítios” na periferia da cidade, ainda é possível cultivar alguns pés de mandioca e criar algumas aves, como galinhas e patos.

As condições econômicas individuais e familiares são bastante precárias. Uma das poucas fontes de recursos financeiros, o dinheiro de programas sociais do Estado, como as aposentadorias dos idosos e do Programa Bolsa-Escola, por exemplo, é compartilhado pelos membros das famílias, nem sempre de forma diplomática, sendo geradora de violências, quando da sua distribuição entre as pessoas. E, muitas vezes, os índios citadinos são excluídos de alguns desses Programas, tais como o Bolsa-Escola, Segurança Alimentar, Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI).<sup>21</sup> As agências indigenistas procuram sedentarizar os Guarani por meio de programas assistencialistas localizados no interior das TIs. Se eles continuam dispersos, é por preferirem uma vida social livre e equilibrada.

---

<sup>21</sup> No ano de 2001, enquanto professor de uma Escola Estadual da cidade de Iguatemi, fui convidado pela Prefeitura local para, juntamente com um grupo de alunos fazer o levantamento das famílias do município que iriam ser cadastradas pelo Programa de Segurança Alimentar, o qual, entre outras iniciativas, tinha por finalidade a doação de cestas básicas às famílias mais carentes do Estado. Visitamos primeiro os acampamentos de sem-terra, localizados na zona rural. Quando sugeri que fosse feito, também, o levantamento das famílias indígenas que moravam em sua maioria numa vila da cidade. Recebi, como resposta de um dos coordenadores do Programa, a afirmação de que “os índios seriam cadastrados em suas aldeias de origem”. No senso comum do não-índio, prevalece a idéia de que “os índios são um problema da FUNAI”. Conclusão: os indígenas residentes no meio urbano, e que foram beneficiados pelo Programa, mensalmente têm que se dirigir às aldeias para retirar sua cesta básica. Isso tem gerado muitas críticas por parte dos aldeados, fazendo com que as lideranças indígenas tentem coibir tal prática.

A migração pode ser entendida como uma decisão familiar ou individual para fugir das condições críticas da aldeia. Eles estão “forçados” a estarem na cidade, em parte devido à ocupação de suas terras por não-índios. Entretanto, também temos que considerar a liberdade de escolha de onde morar por parte dos Guarani e Kaiowá. Assim, pode-se afirmar que alguns estão na cidade por livre e espontânea vontade em busca de melhores condições de vida associadas à idéia de “progresso”. Se, nesse processo de confinamento, a maioria dos Guarani e Kaiowá se organizaram na tentativa de “retomada” de seus territórios tradicionais, alguns deles, dispersos, vão para as cidades. Nesse sentido, se o contato com a cidade permite-lhes trazer capital simbólico para dentro do grupo, ao mesmo tempo representa uma busca de recursos indispensáveis a sua sobrevivência.

A atração que a cidade exerce sobre o Guarani e Kaiowá é muito grande e pode representar, majoritariamente, a busca por sobrevivência, por aventura e por novidades. Contagiados pelo consumo, há uma valorização de roupas melhores, casas e móveis no padrão não-indígena, aparelhos de som e TV, ventiladores, geladeiras etc. (esses elementos são entendidos como melhoria da qualidade de vida). No entanto, em geral, as expectativas do migrante na cidade não se realizam. Se uma das expectativas dos indígenas que mudam para o meio urbano é a possibilidade de terem água encanada e energia elétrica, grande parte dos domicílios deixou de ter essa infra-estrutura básica por falta de pagamento das contas por parte dos indígenas. A alternativa encontrada, por eles, para suprir suas necessidades de água, foi a perfuração de poços domésticos, muitas vezes, abertos e mantidos de forma precária levando a contaminação da água. Esta contaminação é a causa do adoecimento e mortes, sobretudo de crianças.

Uma das ambições desse estudo é dar conta do significado da modernidade para os Guarani e Kaiowá, enfatizando as territorializações atuais. Identificam-se algumas características migratórias das populações indígenas urbanas no MS: frequência de retorno às aldeias e motivos de não retorno. Para isso, levou-se em consideração a visão dos próprios índios urbanizados, bem como a forma pela qual a sociedade não-índia percebe essa população no espaço urbano. Em especial, cabe analisar, também, o discurso das lideranças aldeadas a respeito dos cidadãos e vice-versa. Pretende-se, assim, entender o processo de visibilidade e invisibilidade dos índios em ambiente urbano; as representações de culturas translocais ou desterritorializadas, bem como a emergência de novas identidades e as

estratégias de sobrevivência adotadas pelos indígenas.

Apesar de centralizado na cidade de Amambai, nesse estudo, consideram-se as redes de relações sociais em diferentes lugares. As TIs guarani e kaiowá e as cidades são formadas por espaços descontínuos, mas interligadas pelas relações estabelecidas pelo parentesco.<sup>22</sup> Se, por um lado, uma parcela da população migrante parece romper seus laços com a aldeia de origem, ela é substituída por novos grupos vindos da aldeia, e, em compensação, uma parte dos que moram na cidade voltam para aldeia. É assim que o sistema se auto-reproduz.

Grande parte dos Guarani e Kaiowá no MS estão “com um pé na aldeia e outro na cidade”. Alguns deles que habitam o espaço urbano não perderam a aldeia de vista. Reduzidos aos seus terreiros, pelo processo de confinamento, atualmente, sem terra e/ou sem a cidade, não é possível sua preservação cultural. É nessa inter-relação de espaços, aldeia/cidade, que se estabelecem as bases para a territorialidade Guarani e Kaiowá. São, portanto, dois fluxos de deslocamento sustentados por motivações diferentes, mas que fazem parte de um mesmo contexto histórico. Num deles, o eixo são as “retomadas” e, no outro, é a busca pelo “progresso” (bom emprego, água encanada, energia elétrica etc.). Essas duas correntes distintas são faces da mesma moeda.

Mesmo no caso dos Guarani e Kaiowá citadinos, em que parece imperar a assim chamada “desterritorialização das práticas sociais”, o espaço é ainda uma referência significativa. Desde que, claro, seja lido em outra chave, muito diferente daquela que atribui sentido unívoco, vê fronteiras rígidas e só distingue grupos sociais impermeáveis e suas identidades fixas. A experiência urbana contemporânea propicia aos Guarani e Kaiowá a formação de uma complexa arquitetura identitária, lugares e não-lugares, na qual as trocas, conflitos e tensões que vai encontrando espacializam-se numa sucessão e também superposição de territórios, lugares, não-lugares e identidades.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Como são comunidades fluidas, trabalho com redes por onde se entrelaçam os contatos, isto é, são grupos de parentesco que controlam as relações ecológicas e de poder, relações essas que se refletem nas formas como os Guarani e Kaiowá se ligam às instituições da sociedade nacional.

<sup>23</sup> A supermodernidade é produtora de não-lugares (ocupações provisórias: hotéis, invasões, acampamentos etc. e pontos de trânsito: aeroportos, rodoviárias etc.), ou seja, de espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico. A supermodernidade impõe às consciências individuais novas experiências e vivências de solidão, diretamente ligadas ao surgimento e à proliferação de não-lugares. O não-lugar nunca existe sob uma forma pura; lugares se recompõem nele. Por não-lugar, Augé designa duas realidades complementares, porém, distintas: espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. O espaço do não-lugar liberta de suas determinações habituais quem nele penetra: “*Objeto de uma suave possessão, à qual se abandona com mais ou menos talento ou convicção, como qualquer possuído, saboreia por um tempo as alegrias passivas da*

## 1.2 - Parâmetros teóricos

Para Darcy Ribeiro, “*cada povo pode reagir diferentemente aos fatores dissociativos contra os quais reagirá sempre e necessariamente*” (RIBEIRO, 1970:222). De acordo com ele, são estes os tipos de reação indígena: fuga para territórios ermos, na tentativa de adiar o enfrentamento; reação hostil aos invasores que transtorna toda a vida tribal pela imposição de um estado de guerra permanente em que o funcionamento de muitas instituições se torna inviável e outras têm de ser dramaticamente redefinidas; aceitação do convívio porque esse representa, efetivamente, uma fatalidade inelutável.<sup>24</sup> Ribeiro situa os povos indígenas num processo de integração, podendo ser classificados em função das fases que atravessam, partindo dos índios *isolados*, passando por aqueles *com contatos intermitentes*, depois *com contatos permanentes*, até chegar à condição de *índios integrados*. Nessa visão, os índios só podem escolher entre duas alternativas: ou se submetem de livre e espontânea vontade, ou serão submetidos à força. Ainda que o autor mostre a não-passividade dos índios ante a pressão de dominadores cruéis, violentos e inescrupulosos, os índios são colocados como subordinados, pois são os não-índios que decidem as regras do jogo.

No livro *Índios e castanheiros* (1978), reunindo o trabalho de Roque Laraia e o de Roberto DaMatta, uma das críticas dos autores é a de que, nos estudos do contato interétnico, havia um privilegiamento da estrutura e do sistema econômico da sociedade brasileira, tomada como pólo absolutamente determinativo da situação, não reservando lugar para o grupo tribal e suas reações, subestimando, assim, o papel do indígena enquanto agente capaz

---

*desidentificação e o prazer mais ativo da interpretação do papel*”. Atualmente, os lugares e os não-lugares misturam-se, interpenetram-se. A possibilidade do não-lugar nunca está ausente de qualquer lugar que seja. A volta ao lugar é o recurso de quem frequenta os não-lugares. Lugares e não-lugares se opõem (ou se atraem). O não-lugar existe e não abriga nenhuma sociedade orgânica. Na coexistência dos lugares e não-lugares, o obstáculo será sempre político. (AUGÉ, 1994)

<sup>24</sup> Com a *desapropriação* de terras ocupadas pelos Guarani no sul do atual MS, concomitante ao aumento no número de colonos, a partir de meados dos anos 1920, os Guarani procuraram distanciar-se do *karai* (branco) e “esconder-se” nas matas existentes em seu território, até que essas matas fossem derrubadas mais tarde e os Guarani paulatinamente “redescobertos”: “*Os Guarani são apreciadores das florestas (ka'aguy), tudo o que estas representam e contêm, seu entorno e suas representações simbólicas. Tanto a literatura como a experiência prática junto a eles revelam uma tendência permanente e contumaz na busca do isolamento e distanciamento tanto quanto possível do karai (branco) (...) O maciço desmatamento, ocorrido nos anos 1970, levou os indígenas não-residentes nas reservas a deslocarem-se continuamente, fugindo das áreas ecologicamente descaracterizadas e da hostilidade dos colonos brancos. Em fins dessa década, quase não havendo mais áreas de floresta que pudessem manter os indígenas isolados, não se tornou mais possível evitar conflitos frontais, os quais acabaram por levar muitas comunidades a se organizar e a reivindicar progressivamente os espaços territoriais perdidos*”. (MURA & THOMAZ DE ALMEIDA, 2002:17 à 40)

de teorizar e influir na situação de contato na qual está inserido. DaMatta também critica o conceito de integração, mostrando que os Gaviões não se integraram como sertanejos regionais; muito pelo contrário: continuam ativando sua identidade cultural na sua especificidade. Ao invés de integração, os autores parecem preferir dissertar sobre marginalização dos índios.<sup>25</sup>

Para João Pacheco de Oliveira, *“é um fato histórico – a presença colonial – que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural”* (OLIVEIRA, 1998:54). O autor, em 1993, faz uso da noção de *territorialização* para afirmar que:

a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais.<sup>26</sup>

Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1998:55). A noção de territorialização

(...) é uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados (...), o movimento pelo qual um objeto político-administrativo (...) no Brasil as “comunidades indígenas”- vêm a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais.<sup>27</sup>

Para Oliveira, a implantação de PIs, a partir da década de 20 do século XX, em diversas áreas do Nordeste, visa atender as populações indígenas ali situadas e a demarcação de TIs,

Em linhas gerais, esse processo de territorialização trouxe consigo a imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos índios que

<sup>25</sup> Laraia afirma que *“qualquer que seja o grupo indígena, qualquer que seja o segmento de nossa sociedade ou o momento dessa, o contato não tem proporcionado muitas alternativas. Se o grupo não sucumbe diante do branco, situação muito freqüente em nossa história, resta-lhe modificar-se radicalmente em direção a um estado de marginalidade e lutar para defender o seu território, consciente que, do êxito deste empreendimento, depende a sua sobrevivência como grupo”* (LARAIA & DAMATTA, 1978:16).

<sup>26</sup> OLIVEIRA, 1998:54-5.

<sup>27</sup> OLIVEIRA, 1998:56.



habitam as reservas indígenas e são objeto, com maior grau de compulsão, do exercício paternalista da tutela.<sup>28</sup>

Nessa condição, “*A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território*” (OLIVEIRA, 1998:65).

Observa-se que, nas pesquisas atuais sobre o contato, o discurso da vitimização cede lugar ao da criatividade dos agentes históricos na situação de contato. Há uma tentativa em se demonstrar que o contato é um processo criativo, que implica resistência, reelaboração e não simples descaracterização.

Uma crítica ao artigo de Oliveira foi formulada por Eduardo Viveiros de Castro num ensaio intitulado “Etnologia Brasileira”. Para se compreender os processos sociais, Viveiros de Castro prioriza os fatores dinâmicos que operam a partir das instituições e organizações sociais indígenas. Comentando sobre a articulação histórica entre índios e não-índios e seu dilema antropológico, o autor afirma que:

Ou bem a etnologia, consciente de que tal articulação é um processo de dominação colonial, define seu objeto como **constituído** histórica, política e teoricamente pela dominação, e, portanto, sua tarefa como sendo a de cartografar criticamente tal constituição (com os olhos em uma futura reconstituição menos desfavorável aos índios); ou bem, buscando a perspectiva das “instituições e organizações sociais indígenas”, ela conclui que, longe de serem unilateralmente englobadas pela situação colonial, essas estruturas tomam tal situação como um **contexto de efetuação** entre outros, e assim a extrapolam de múltiplas formas, que cabe à etnologia compreender (de modo a valorizar as possibilidades indígenas de “colonização do colonialismo”).<sup>29</sup>

Segundo Viveiros de Castro, a escolha é entre uma perspectiva centrada no pólo colonial que toma os índios como parte do Brasil, e uma perspectiva centrada no pólo nativo, isto é, uma antropologia dos índios situados no Brasil:

A alternativa é clara: ou se tomam os povos indígenas como criaturas do olhar objetivante do Estado nacional, duplicando-se na teoria a assimetria política, entre os dois pólos; ou se busca determinar a atividade propriamente criadora desses povos na constituição do “mundo dos brancos” como um dos componentes de seu próprio mundo vivido, isto é, como matéria-prima histórica para a “cultura culturante” dos coletivos indígenas.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> OLIVEIRA, 1998: 59.

<sup>29</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 1999:114-5.

<sup>30</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 1999:115.

Viveiros de Castro toma partido pela segunda opção, pois, segundo ele:

Para a etnologia que concebe os índios como situados no Brasil, se algo é parte de alguma coisa, só pode ser o “Brasil” que é parte das sociedades indígenas: parte, justamente, do contexto *delas*, isto é, de *sua* “situação histórica”. Quando se estuda uma sociedade indígena, com efeito, é preciso não se deixar impressionar pelas evidências da presença da sociedade colonizadora, mas apreendê-la a partir do contexto indígena em que ela está inserida e que a determina como tal.<sup>31</sup>

Para Viveiros de Castro, a única maneira possível de constituição de um coletivo humano, no caso as sociedades indígenas, é pelo que ele próprio constitui. Nesse sentido,

o que a história fez desses povos é inseparável do que esses povos fizeram da história. Fizeram-na, antes de mais nada, sua; e se não a fizeram como lhes aprouve – pois ninguém o faz –, nem por isso deixaram de fazê-la a seu modo – pois ninguém pode fazê-lo de outro.<sup>32</sup>

A situação do índio na cidade foi tratada por Roberto Cardoso de Oliveira em *Urbanização e tribalismo* (1968), sobre os Terena no Mato Grosso do Sul. Estudo que “*estabelece uma ponte entre a etnologia e a Antropologia urbana*” (Melatti, 1984:19). Em *Urbanização e tribalismo*, Cardoso de Oliveira considera simultaneamente os moradores das Aldeias e os residentes em cidades. Nesse trabalho, Cardoso de Oliveira (1968:10-1) procura entender “*qual o mecanismo que leva os Terêna a se manterem social e psicologicamente unificados na diversidade de suas situações*”. Não obstante as migrações, segundo o autor, essa população citadina continuou a “*identificar-se como Terêna e a conviver com seus patrícios*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968:143-4). O autor buscou apreender a população Terena em sua “*dupla dimensão*”: de índios de aldeias e de índios de cidade, ao levar em consideração a “*presença*” da cidade na aldeia e a “*persistência*” da aldeia na cidade. Simultaneamente à afirmação de que os liames étnicos e as formas de organização comunitárias podem manifestar-se na cidade, Cardoso de Oliveira recoloca em discussão o caráter pretensamente estável e homogêneo das identidades e das solidariedades de grupo na aldeia. Para Cardoso de Oliveira, a mobilidade social aparece diretamente ligada ao grau de aculturação a que chegam os Terena. A hipótese do autor é que os liames étnicos perderão progressivamente importância no decorrer das gerações, sob o efeito da miscigenação e da melhora nas condições materiais propiciada a algumas pessoas pela urbanização:

<sup>31</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 1999:17.

<sup>32</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 1999:165.

A urbanização por si só não é responsável pela destribalização. No momento em que esta urbanização se soma à integração em classes mais bem favorecidas, i. e., cujo nível de vida a elas inerente esteja bem acima do nível desfrutado por seus patrícios citadinos, é que - ao que tudo indica - terá lugar a destribalização e os indivíduos poderão ser, finalmente, assimilados.<sup>33</sup>

Em uma outra obra, *Do índio ao bugre* (1976:117 à 29), Roberto Cardoso de Oliveira, ao contrapor os fatores que estimulam e favorecem a assimilação aos que a dificultam ou a impedem, chama os primeiros de “convergentes” e os segundos de “divergentes”. Os fatores convergentes são: a atração que a cidade oferece à população Terena como um todo; o serviço militar, à medida que fornece à população Terena masculina um documento que amplia de uma maneira considerável as possibilidades de obtenção de emprego mais estável; o plano da organização da família, por meio do casamento interétnico e o compadrio; as missões religiosas; a participação dos Terena na política regional ou nacional; o mercado de trabalho, urbano ou rural, à medida que atrai o Terena para fora de sua aldeia, está criando condições a sua assimilação. Os fatores divergentes, por sua vez, são: a aparência física peculiar, bem como o idioma; a falta de documentos; o Serviço de Proteção aos Índios; as barreiras “sociais”, porque operam no nível de organização da vida associativa.

Em artigo recente sobre o tema, Gabriele Brandhuber (1999), baseada na sua pesquisa de campo entre os Tukano do noroeste amazônico, os quais migraram para São Gabriel da Cachoeira, sugere que a migração dos índios Tukano para os centros urbanos regionais tem as suas origens tanto nos conflitos e processos de fissão entre os povos indígenas dessa região quanto na sua alta mobilidade espacial e não somente em fatores econômicos. Para Brandhuber, essa migração e mobilidade são inerentes ao sistema sociocultural “tradicional” do Noroeste Amazônico. (T. do A.)

No capítulo “*Tornar-se índio: A política da etnicidade tukano*”, Jackson (1994) enfatiza a necessidade de compreendermos a cultura como um processo gradual em mudança através do tempo. Segundo a autora, precisamos pensar em períodos de tempo relativamente curtos como uma forma dinâmica e agencial. Ela vê os Tukanos criando e improvisando a cultura e não tendo a cultura ou que compreende uma cultura, ou seja, como uma pessoa que esteja adquirindo cultura - “cultura índia”. Embora claramente os Tukanos sejam já índios,

---

<sup>33</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968:196.

nesse sentido são índios também se transformando em índios. Além de ser um termo analítico, a "cultura" é usada frequentemente dentro de contextos altamente politizados. (T. do A.)

No artigo *“Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana*, Peter Gow (2003) relata que os Cocama não deram ouvidos às tentativas por parte do Estado peruano, ou por antropólogos e missionários, de fazê-los reafirmarem sua identidade indígena, ignorando toda a história de construção comunitária cocama. *“Constantemente pressionados para se autodefinirem, e muito relutantes em se tornarem um ‘povo tribal/indígena’ e esquecer assim sua história, eles apossaram-se de um novo nome, ‘peruanos’”*. Num período de crescente nacionalização do cotidiano na Amazônia peruana do fim de século XX, à medida que cresce a preocupação do Estado em fazer de seus cidadãos amazônicos bons peruanos *“o que um dia foi um nome ‘estrangeiro’, a saber, ‘peruano’, é tomado como uma determinação do Eu perfeitamente evidente (...) Os ‘ex-Cocama’ estão, assim, em via de apropriar-se da mais importante posição identitária da região”*.

Também estudando um povo amazônico, os Wari’, Vilaça (2000) sugere que eles possuiriam uma dupla identidade inscrita em seus corpos. A autora afirma que *“Entre os Wari’ o processo de contato com os Brancos é pensado pela ótica do xamanismo. Assim como os xamãs, simultaneamente humanos e animais, os Wari’ hoje possuem uma dupla identidade: são Brancos e Wari”*. Desse modo, os Wari’ vivenciariam uma experiência análoga à de seus xamãs, que têm um corpo humano e outro animal.

Num Encontro promovido pela SBPC, e realizado na Universidade Estadual de Maringá em 1998, foi dada a palavra para que indígenas de diferentes povos, que vivem no Paraná, relatassem as impressões que eles têm sobre as cidades que foram criadas em seus antigos territórios.

A fala de Nambla Gakram, Xokleng, professor na TI de Ibirama – SC, denuncia como seu povo foi afetado por uma grande obra construída em seu território, provocando uma migração forçada em direção à cidade. Revela-nos, também, o destino trágico que os aguardava. Trata-se da barragem de Ibirama, iniciada em 1972 e concluída em 1992:

(... ) também devido a esta barragem, muitos índios saíram da reserva, porque não tinha mais um meio de sobreviver ali dentro, saíram para as cidades mais próximas como Blumenau, Rio do Sul, Joinville e Itajaí para arriscar uma sorte de conseguir um emprego para sobreviver. Hoje, a maioria desses índios vive e mora nas favelas das cidades, até catando lixos para poder sobreviver, onde agora os índios são considerados pela sociedade não-índia como predadores de lixos. As moças índias

saem para as cidades mendigar emprego e lá começam a se prostituir, com isso elas atraem doenças venéreas e trazem para a reserva a Aids.<sup>34</sup>

No relato do cacique Castorino Almeida, Kaingang da TI Barão de Antonina (com população de 400 Kaingang numa área de 3.751 ha, localizada no município de São Jerônimo da Serra – PR), por sua vez, observa-se que a cidade aparece como última alternativa para a fixação de moradia. Além da falta de espaço no meio urbano, a mobilidade indígena aparece como fator incompatível à vida urbana:

(...) por muito que seja triste, um índio viver lá na área do Barão de Antonina ainda é melhor que viver na cidade. O índio vive ali, hoje ele mora aqui, amanhã ele está mais para lá, depois de amanhã mais para lá. Então o índio precisa de espaço para viver com a família dele. Ele não faz uma casa, ele faz uma bagagem que hoje põe a bagagem nas costas e amanhã ele vai com o filho dele a dois, três quilômetros e daí fica quinze ou vinte dias, quando der quinze ou vinte dias ele retorna.<sup>35</sup>

Encarregada de fechar o debate, a antropóloga Kimiye Tommasino teceu algumas considerações acerca das exposições proferidas pelos indígenas no simpósio. Para Tommasino, a história recente dos índios está direta e indiretamente relacionada às cidades: *“se levantarmos a historiografia do Paraná, podemos afirmar que as cidades paranaenses foram construídas sobre territórios originalmente indígenas, dos Guarani, Kaingang, Xetá ou Xokleng”* (MOTA, 2000:13). Segundo a antropóloga, os povos indígenas foram convivendo com as cidades que foram surgindo no País e, à medida que seus territórios foram sendo invadidos e transformados em cidades, foi-se criando a dependência crescente dos índios em relação às cidades e às instituições indigenistas, nelas localizadas. Quanto à mudança dos indígenas para o meio urbano, Tommasino a interpreta como *“um processo de (re) territorialização dos índios nos espaços que foram seus no passado”* (MOTA, 2000:13). Observa ainda que não só os índios reservados freqüentam as cidades intensamente, como muitos estão optando por se fixarem nelas, para fugirem das condições críticas de vida nas atuais TIs, e para tentarem buscar uma vida mais digna. Um dos atrativos que as cidades exercem sobre os jovens indígenas é a possibilidade de terem uma educação de nível superior.

Quanto ao fascínio que as cidades exercem sobre as populações indígenas, Tommasino observa que, para eles, trata-se de um mundo, ao mesmo tempo, atraente e assustador, porque a cidade é repleta de perigos. Podem ser atropelados pelos carros ou agredidos pelos brancos

---

<sup>34</sup> (MOTA, 2000:13).

<sup>35</sup> (MOTA, 2000:30).

que continuam hostilizando-os. É perigosa porque estão em território alheio, mesmo sabendo que era terra de seus ancestrais:

Talvez possamos afirmar que enfrentar hoje as cidades tenha uma semelhança com as aventuras de seus antepassados que enfrentavam imensas florestas repletas de perigos, seja pela presença dos animais predadores, seja pela possibilidade de estarem em terras de inimigos (...) a dependência dos índios em relação aos objetos desejáveis criou a necessidade de ganhar dinheiro para obtê-los. Hoje, pode-se dizer que os índios não vivem sem a cidade.<sup>36</sup>

Comentando a fala de Teodoro, líder Guarani, que disse que os índios hoje querem se modernizar, mas sem deixarem de ser índios, Tommasino defende que os índios têm direito à modernidade, pois *“tal como qualquer sociedade humana, os índios, ao longo do tempo, foram se transformando, sua cultura foi se ampliando, incorporando nas novas experiências de contato”* (MOTA, 2000:40). Em sua dinâmica cultural no tempo *“a cidade se tornou a ‘floresta’ do índio (...) os Kaingang de hoje ‘caçam’ e ‘coletam’ nas cidades os recursos que obtinham, no passado, nas suas imensas florestas”* (MOTA, 2000:40-1).

Em seu ensaio baseado em pesquisa na Aldeia Itaoca, em Mongaguá, litoral sul do Estado de São Paulo, habitada por 165 pessoas guarani dos subgrupos Mbya e Ñandeva, Mariana Ferreira (2002) observa que as encenações das crianças revelam nuances da cosmologia e da situação histórica do povo Guarani. Jogos e brincadeiras infantis mostram a extensão da miséria existente na aldeia, tais como a fome crônica e doenças. Crianças encenam a vida no lixo da cidade: a solidão dos hospitais, os enterros dos mortos e o assédio dos missionários pela conversão dos Guarani ao cristianismo.

Mesmo que a partir de 1999 a FUNASA, do Ministério da Saúde, tenha passado a ter exclusiva responsabilidade pela assistência de saúde ao índio, Ferreira observa que *“o chamado jogo de puxa-empurra entre os municípios, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Fundação Nacional de Saúde (FNS) contribui para a confusão: um responsabiliza o outro pela assistência, e a burocracia dificulta a comunicação com os índios”* (FERREIRA, 2002:160).

Em meio à tragédia, as crianças reinventam, no cotidiano, a concepção de mundo guarani em uma reserva onde, atualmente, a terra é improdutiva, a caça inexistente e o poder e sabedoria dos profetas *karaí* desacreditados e combatidos por missionários e funcionários públicos, “ignorantes” à cosmologia do povo. A autora se pergunta *“o que pode significar a*

---

<sup>36</sup> (MOTA, 2000:39).

*economia de reciprocidade guarani para uma comunidade que vive diariamente no lixão catando restos de alimentos e latinhas de alumínio para sobreviver?”* (FERREIRA, 2002:151). Ferreira observou que há solidariedade entre as famílias, que, muitas vezes, preparam alimentos provenientes do lixão, em cozinhas coletivas. Ferreira observa que, diante da situação de exclusão social em que se encontram,

A clareza com que as crianças retratam essa situação carrega uma grande lição: mesmo vivendo em condição de pobreza absoluta, os Guarani praticam a reciprocidade, ajudando-se mutuamente, dividindo o pouco que têm com o vizinho faminto, mesmo sabendo que podem ficar sem nada amanhã.<sup>37</sup>

Escrevendo sobre a questão da relação dos Guarani com o Estado nacional, Brighenti (2001) enfatiza que o Estado historicamente buscou a submissão e integração de um povo que tem vida própria e nunca quis depender e que não depende hoje deste Estado. Assim, os Guarani sempre teriam se esquivado da pressão das políticas de cada Estado nacional. Segundo o autor, tanto no plano ideal quanto nas reivindicações políticas, os Guarani almejam terras com condições adequadas para sua sobrevivência cultural:

A maioria busca viver nas matas, em locais mais afastados do barulho, mas não distante de locais de comércio, já que hoje há uma demanda de relacionamento com o mundo não-indígena pelas próprias necessidades criadas e já incorporadas na perspectiva cultural. (...) Os Guarani sempre lutaram pela defesa de suas terras. Para cada investida estatal, novas estratégias vão sendo criadas para sair desse controle e manter um mínimo de autonomia. O enfrentamento com o Estado é uma constante. (...) Diferentemente de outros povos, até há pouco tempo, os Guarani não reivindicavam a demarcação de terras e nem a criação de reservas específicas, mas lutavam para manterem-se afastados do domínio do Estado e da sociedade, significando a liberdade.<sup>38</sup>

A relação do Estado brasileiro com o povo Guarani *“esteve pautada pela via da integração/incorporação do indígena à cultura dominante”* (BRIGHENTI, 2001:199). Atualmente, segundo o autor,

(...) para os Estados não é mais pensada a eliminação cultural, a integração nos moldes como se praticavam no passado. Hoje, a integração é praticada como transformação da cultura em folclore e manutenção da cultura diferenciada como atrativo comercial, inserindo os povos indígenas na economia de mercado, especialmente na área de turismo. Quanto ao caso brasileiro, constata-se uma menor presença do Estado e uma maior inserção de organizações não-governamentais de caráter assistencialista, que desenvolvem esse novo modelo de integração.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> FERREIRA, 2002:164.

<sup>38</sup> BRIGHENTI, 2001:192 à 196.

<sup>39</sup> BRIGHENTI, 2001:204.

Em seu estudo dos Guarani no Estado de Santa Catarina, Brighenti, com relação à questão fundiária, observa que *“A perspectiva do Guarani não é demarcar qualquer terra. Trata-se de demarcar terras que tenham as características próprias para a manutenção do sistema tradicional. O ‘mato’ é a primeira condição apresentada”* (BRIGHENTI, 2001:134). Entretanto, o autor registra duas falas que, paradoxalmente, também enfatizam a importância da cidade. A primeira delas, a de Artemiro Brizola, liderança da comunidade Ka’aguycupé, no município de Araquari, ao responder que *“uma terra boa para o Guarani tem que ter mato, ser boa para plantar, ter água boa e ser perto da cidade”* (BRIGHENTI, 2001:134). A segunda fala, a de Timótio Oliveira, liderança da comunidade do Morro dos Cavalos, assemelha-se: *“tem que ter mato, ser plana, ter água boa, terra boa pra plantar e não muito longe da cidade, que é para o parente vir visitar”* (BRIGHENTI, 2001:134). A verificação de Brighenti para o aparecimento da figura da cidade nos dois depoimentos é a de que:

(...) não se trata de mudança de perspectiva, mas apenas para atender às necessidades atuais de comercialização do artesanato, aquisição de alimentos, remédios, enfim, suprir as novas necessidades criadas a partir da intensificação do contato e da perda dos espaços maiores, compatíveis como o modo de ser guarani. Mas o *próximo* da cidade não significa perímetro urbano, mas facilidades para deslocamentos, sobretudo para “os parentes virem visitar”.<sup>40</sup>

Nesse aspecto, também o autor aponta um ponto central do conflito entre as gerações. No sentido de que os mais novos não se interessam mais pelo sistema Guarani:

Essa está sendo uma nova modalidade, a relação entre os que preferem o isolamento e os que preferem o isolamento associado às facilidades de acesso ao comércio e aos meios de transporte. A dependência de muitos produtos industrializados, a necessidade de tratamento de saúde em hospitais, a necessidade de comercialização do artesanato como geração de renda e a necessidade de receber visita dos parentes supõem um local de fácil acesso e não distante dos centros urbanos.<sup>41</sup>

Na conclusão de sua dissertação, Brighenti manifesta sua preocupação com as novas relações entre os Guarani e setores organizados da sociedade brasileira, como as Ongs, por exemplo: *“Em que grau de comprometimento financeiro se processam essas relações em detrimento dos aspectos sociais? Os Guarani, que sempre evitaram relacionar-se com o Estado, estariam caindo na cilada do ‘indigenismo de resultados’”* (BRIGHENTI, 2001:204).

<sup>40</sup> BRIGHENTI, 2001:134, nota 52.

<sup>41</sup> BRIGHENTI, 2001:134-5.



George Marcus (1991) já havia mostrado a necessidade de superar a perspectiva de um enfoque mais tradicional que vincula a formação de identidade a uma determinada localidade. Na cidade, ele afirma, trata-se de identidades múltiplas e que não podem estar referidas a uma localidade tida como sólida, homogênea, unívoca:

Os processos de identidade na modernidade consistem num 'espírito sem lar' que não pode ser resolvido de uma vez por todas e de modo coerente ou como uma formação estável quer em teoria, quer na própria vida social. As suas permutações, expressões e múltiplas determinações mutáveis, contudo, podem, com efeito, ser estudadas e documentadas de forma sistemática do mesmo modo que se faz a etnografia da formação de identidade em qualquer lugar.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> MARCUS, 1991:202.

## 2 – A espacialização da “sociedade” guarani

Suas fronteiras sendo tão fluídas se torna difícil comentar sobre sociedade guarani.

Para Pereira:

As unidades sociológicas (...) não podem ser entendidas como grupos estáveis e permanentes. Na verdade, constituem agregados de pessoas vinculadas entre si de diversas formas, por laços de consangüinidade, afinidade, dependência econômica, aliança política e religiosa, etc. O argumento principal é que a constituição destes agregados tem sempre como referência um determinado personagem de expressão.<sup>43</sup>

A noção de *socialidade* utilizada por Pereira, como um conceito para se pensar o sistema de relações sociais, se mostra bastante apropriada à realidade guarani e kaiowá, à medida que estão aí inclusas não somente relações amistosas, mas também relações de hostilidade. Essas últimas, tomadas pelo autor, como componentes constitutivos da vida social e não necessariamente como forças disruptivas (PEREIRA, 2004:10). Assim, entre os Guarani e Kaiowá os parentes próximos podem se distanciar e, rompendo o contato, se transformar em inimigos potenciais. Assim, com o distanciamento, os parentes podem ser considerados ontologicamente idênticos aos brancos ao passo que não-índios podem ser, por meio do casamento e de alianças políticas, incorporados como parentes.

Para Brand:

o processo de confinamento nas Reservas e a correspondente perda de inúmeras aldeias vêm inviabilizando o seu modo-de-ser específico e tradicional. É na aldeia, enquanto *tekoha* (*teko* = modo-de-ser e *ha* = lugar onde), que os Kaiowá/Guarani vivenciam e atualizam este seu modo-de-ser (...) É a aldeia, efetivamente, o espaço necessário para os Kaiowá/Guarani realizarem e concretizarem seu modo-de-ser específico e fundador de sua identidade. É onde se realizam as grandes festas religiosas e políticas.<sup>44</sup>

Tomando como referência a bibliografia Guarani, Brand observa que, historicamente, três critérios influenciariam as escolhas dos Guarani e Kaiowá para o estabelecimento de suas aldeias: “Os Kaiowá/Guarani buscam, para suas aldeias, terras de mata, onde tenham córregos próximos e terras boas para a agricultura” (BRAND, 1997:126).

<sup>43</sup> PEREIRA, 2004:46. Também para Brand (1997:127-8), “O conceito de *tekoha guasu* (ou *táva guasu*) é, portanto, essencialmente relacionado ao prestígio do personagem principal de qualquer aldeia kaiowá/guarani, o cacique”.

<sup>44</sup> BRAND, 1997:8.

Quanto à mudança de identidade, acredita-se que, para os Guarani e Kaiowá, não se trata de uma transformação cognitiva, já que significa apenas uma forma de conscientização política; a abertura ao outro é apenas relativa. Ouvem-se muitas acusações de seus adversários políticos contra o jovem Agostinho Riquelme, que venceu as eleições para capitão de uma TI, por ele se vestir parecido com os brancos, andar com uma pasta e um celular e ter bigode. Esse jovem era acusado de não ser índio, sendo freqüente identificá-lo como paraguaio ou como branco. Soma-se à sua estética corporal o fato de ter passado boa parte da sua vida numa missão evangélica na cidade, ter um carro e freqüentar assiduamente à cidade. Esse distanciamento social, provocado pelo deslocamento espacial, é um processo de difícil reversão, pois, mesmo que haja uma reaproximação geográfica, há muitas barreiras e renúncias para que as relações sejam reatadas. Entretanto, num contexto menos politizado, é mais comum que a distância física diminua a intensidade da comunicação e da troca, mas não desfça os laços que uma vez uniram as pessoas.

As unidades territoriais formam um modelo de estrutura social, cujas unidades, delimitadas aqui como aldeias e cidades, apresentam estreita relação de interdependência e complementaridade, sendo articuladas por redes de relações sociais, mais ou menos amplas. Uma vez estabelecidas, a intensidade das relações entre os participantes da rede varia em conformidade com a distância geográfica entre as pessoas envolvidas e com os meios disponíveis para percorrê-las.<sup>45</sup> Embora a proximidade geográfica facilite as interações sociais cotidianas, a incorporação de meios de comunicação e de transportes, originários do “nosso sistema”, diminuiu as distâncias entre parentes que vivem em localidades diversas. Visitas curtas, entre aldeados e citadinos, que acontecem com certa freqüência, ajudam a estabelecer e manter alianças. As visitas aos parentes são necessárias para o convencimento sobre as vantagens da mudança de localidade. Para o estabelecimento no meio urbano, as famílias migrantes, geralmente, contam com ajuda de parentes e de outros indígenas ou não-indígenas aliados que moram na cidade há mais tempo.

Esta flexibilidade implica a constante dissolução e recomposição das famílias ao longo do tempo. Disputas políticas, acusações de diversas ordens e violências fazem parte do

---

<sup>45</sup> Mesmo tendo priorizando mais algumas áreas indígenas, em detrimento de outras, optou-se por descrever redes de relações entrelaçadas entre distintas localidades, na tentativa de apreender a complexidade de relações que caracterizam o momento atual, vivenciado pelos Guarani.

cotidiano não somente das relações entre as parentelas, mas também, no interior das próprias parentelas. No limite, a violência resulta em auto-agressão, como no caso das diversas tentativas de suicídio, e, infelizmente, em algumas delas há êxito. A maior parte das lideranças alimenta a esperança de que a solução para muitos desses problemas depende da demarcação de terras, o que, pelas nossas observações, tem amenizado, num grau praticamente desprezível, as adversidades enfrentadas por este povo. Obviamente a questão fundiária é considerada por grande parte dos Guarani e Kaiowá de vital importância. Entretanto, não é uma simples questão de terra: os novos espaços conquistados só fazem sentido para os Guarani e Kaiowá à medida que propicie harmonia nas relações sociais.

Como causadores dos problemas de convivência entre parentes, nem sempre são culpabilizados diretamente os brancos. À interferência de fatores externos bem como ao campo da consangüinidade, somam-se as acusações de violência e feitiçaria, muitas vezes, no interior da própria parentela.<sup>46</sup> Essa dificuldade de convivência geralmente implica a obrigatoriedade de deixar a parentela, mesmo que temporariamente, e mudar-se para um outro local, na tentativa de escapar da vingança, por parte da vítima e/ou de seus parentes. Mudar de residência pode representar uma grande oportunidade de fugir de relações tensas no lugar de origem. Como observou Pereira, “*Entre os Kaiowá, a mudança de localidade é, na maioria dos casos, um recurso para fugir de conflitos e buscar compor relações políticas mais harmônicas*” (PEREIRA, 2004:93). No discurso dos caciques, as diversas formas de violência e acusações de feitiçaria, no momento atual, ocorrem, sobretudo, como uma consequência da não-participação ou na participação desinteressada da maioria dos jovens nos rituais religiosos tradicionais.

---

<sup>46</sup> Quando os colonizadores europeus chegaram à América do Sul, encontraram a sociedade Guarani já bastante inquieta: “*De tribos em tribos, de aldeias em aldeias, erravam homens denominados karai pelos índios, que não cessavam de proclamarem a necessidade de abandonar esse mundo que reputavam mal, a fim de ganhar a pátria das coisas não-mortais, lugar dos deuses. Terra Sem Mal. Trata-se do fenômeno das migrações religiosas que lançavam milhares de índios na esteira dos karai, em uma busca apaixonada do paraíso terrestre, freqüentemente do oeste para o leste, na direção do sol nascente, e, às vezes, no sentido inverso, na direção do sol poente*” (CLASTRES, 1990:11).

A terra sem mal anunciada pelos *carais* é tida como um lugar de abundância onde a terra produz por si só os seus frutos, as flechas alcançam espontaneamente a caça, a ausência de trabalho e de regras de casamento, danças e bebidas podem ser as atividades exclusivas. Enfim, a terra sem mal é também o lugar da imortalidade. No *Tesouro da língua guarani*, publicado por Montoya em 1639, a expressão *yvy marane’y*, que os antropólogos modernos traduzem por “terra sem mal”, significa simplesmente solo intacto que não foi edificado e *ka’á marane’y*, monte de onde não se retirou madeira, nem foi cercado (MONTROYA, 1639:209 *apud* MELIÁ *et al*, 1989: 347).

Uma das hipóteses desse trabalho é a de que existiria uma continuidade histórica e cultural entre o modelo sócio-cosmológico “tradicional”, pré-contato, e a realidade atual. Essa continuidade se manifestaria na maneira específica como a cultura guarani e kaiowá se transforma para dar sentido ao que vem de fora. A tentativa dessa pesquisa é a de suplantar uma visão dicotômica estanque entre tradicional e moderno. A lógica de sistema, diante das mudanças, impostas ou voluntárias, passa por rearranjos de seus elementos constitutivos, para manter a sua coerência e funcionalidade. De fato, os Guarani e Kaiowá vêm se transformando de agricultores em assalariados como professor, agente de saúde, funcionário da FUNAI, aposentado, tratorista, ou mesmo em indivíduo atendido pelos programas assistenciais do governo e de Ongs (auxílio-maternidade, vale-cidadania, cestas básicas, bolsa-escola, salário família, remédios, roupas, calçados etc.), além do trabalho temporário nas usinas de álcool e fazendas da região. Essas atividades têm, com efeito, despertado maior interesse das pessoas, comparativamente à agricultura tradicional, que foi praticamente abandonada por boa parte das famílias, não obstante algumas iniciativas governamentais de tornar os índios produtores de excedentes agrícolas<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Joana Silva esclarece que “Os projetos de desenvolvimento comunitário são projetos implantados em diferentes comunidades indígenas consideradas pela FUNAI como em ‘adiantado grau de aculturação’. De acordo com a tipologia estabelecida pela FUNAI no Estatuto do Índio, grupos em ‘adiantado grau de aculturação’ são aqueles que mantêm uma certa relação com a economia regional (muitas vezes empregatícias) e que já adotaram certos traços da sociedade abrangente. Esses grupos têm sido os mais visados na implantação de projetos econômicos à medida que se localizam em regiões de avançado grau de implantação do capitalismo no campo e sobre os quais as pressões da política de integração da FUNAI e Ministério do Interior se fazem sentir mais fortes. (...) Os projetos econômicos podem ser voltados ao extrativismo, à agricultura e à pecuária, sendo que, nos últimos anos, a tônica tem sido nos projetos agrícolas. Uma grande massa de recursos financeiros é injetada dentro das aldeias, por meio de implementos agrícolas (tratores, colhedeiças) inseticidas, fertilizantes etc. (...) Se por um lado esses Projetos buscam sua legitimidade no fato de em tese possibilitarem a independência do trabalho remunerado fora dos limites das reservas, constituem, na verdade, em forte pressão por parte da FUNAI no sentido de direcionar os grupos indígenas a uma nova racionalidade econômica. Essa nova racionalidade econômica significa a inserção de comunidades tribais no sistema capitalista, a ocupação extensiva do solo, o abandono do modo de produção tribal, a manipulação do dinheiro, a participação na sociedade de consumo. (...) Os Guarani tidos como integrados desde o ano de 1900 (RIBEIRO:1979:232) constituíram-se em um dos alvos prediletos da Fundação Nacional do Índio para a execução de projetos de desenvolvimento comunitário. A idéia de que já estavam muito integrados à vida e economia regionais forneceu a visão de que a aplicação de projetos encontraria ressonância entre essas comunidades, bastando, para tal, apenas um pequeno impulso e introdução de tecnologia para que os Guarani se integrassem definitivamente à sociedade nacional. (...) Quanto ao projeto de desenvolvimento comunitário, tiveram que buscar saídas para fazerem frente à coerção para produzirem e ocuparem mais ‘racionalmente’ suas terras. A presença da FUNAI, assim como sua autoridade é quase incontestável e a forma que encontraram de burlar o projeto foi boicotar o comparecimento às roças comunitárias e às reuniões chamadas em função do projeto. A opção de não mudarem seu comportamento econômico implica uma consciência de que a adoção de certos traços do sistema econômico capitalista implicaria uma mudança de base na cultura kaiowá. (...) Outro dado é a persistência do modo de produção Guarani ao lado das roças de soja da FUNAI e das roças mecanizadas que pertencem à população envolvente. Ao mesmo tempo, existe uma percepção de que, para uma parte dos ‘civilizados’, muitas coisas são

Nas TIs, os cargos remunerados são ocupados, preferencialmente, pela parentela mais influente, principalmente, pelos parentes mais próximos dos capitães. Os recursos advindos dos programas assistenciais patrocinados pelo governo ou por Ongs e dos contratos coletivos de trabalho, geralmente também, são monopolizados pelos capitães e chefes de postos, para serem distribuídos na comunidade. Essa intermediação propicia o fortalecimento do poder da chefia, já que o chefe sempre terá o que “dar”. Entretanto, a conduta econômica entre os Guarani e Kaiowá no MS não está baseada numa reciprocidade generalizada, mas em esferas de reciprocidade mediadas por arranjos sóciopolíticos.<sup>48</sup>

Entre os Guarani e Kaiowá, quando alguma pessoa começa a distinguir-se economicamente das demais, como os assalariados por exemplo: professores, agentes de saúde, etc, ou por fazer roças muito maiores que as pequenas roças tradicionais, essa pessoa passa a ser vítima de “fuxico”, de inveja e de acusações várias. Como afirma o professor Marcos Martinez da TI Porto Lindo *“os outros pensam que eu sou rico”*.

Próximas às TIs, ou mesmo dentro de algumas delas, existem as vendas ou “bolichos”, como são chamados os pequenos estabelecimentos comerciais nos quais a população aldeã pode realizar parte de suas compras de alguns bens industrializados, mesmo a um preço superior ao das cidades. Nas TIs, não muito distantes do meio urbano, vendedores ambulantes das cidades próximas trazem produtos de todo o gênero (alimentos, bebidas, roupas, relógios).

---

*mais fáceis, e de que o fantasma da fome não é tão presente. Porém, como dar conta de um possível desejo por um outro padrão de vida, já que o ideal passou ao domínio da história dos kaiowá. E este ideal traduz-se pela caça abundante, pelo território antigo, e pelo domínio kaiowá na região.* (SILVA, 1982:76 à 131)

<sup>48</sup> Para o caso Kaingang e Xokleng, o indigenismo oficial brasileiro exacerbou práticas de cooptação e de submissão de parte das lideranças indígenas, facilitando a exploração dos recursos naturais dessas reservas pela sociedade regional. As lideranças indígenas cooptadas, nos últimos tempos, passaram também a exercer diferentes funções administrativas existentes nos postos indígenas (PIs) e nas administrações regionais da FUNAI (ADRs) e a assumirem mandatos políticos no âmbito municipal. A apropriação por tais lideranças dos poucos recursos disponíveis nas AIs é motivo de diferenciação interna desses grupos e de permanente tensão. Nos anos noventa, a desarticulação administrativa da FUNAI contribuiu para as lideranças indígenas deflagrarem diferentes iniciativas para a obtenção de ganhos financeiros, justificados como de interesse coletivo, como o arrendamento de terras, por exemplo. Tornou-se comum um indígena exercer a chefia da AI e, por extensão, membros de sua família –ou de sua facção – ocuparem a maioria das demais funções previstas no quadro da FUNAI para aquela área. Esse quadro está exacerbando as tensões internas (“faccionalismo”), como também definindo uma diferenciação socioeconômica entre as famílias indígenas que se tornaram privilegiadas por terem garantido salários para alguns de seus membros e acesso a diferentes informações/relações que garantem a apropriação/destinação de novos recursos e oportunidades, que acabam reforçando seu poder e garantindo condições para sua perpetuação. Comentar, pois, atualmente, sobre indigenismo oficial implica considerar o papel assumido pelas lideranças indígenas tanto no interior das áreas indígenas, como nas instâncias administrativas da FUNAI. (SANTOS, 1996)

Ouvem-se queixas, por parte dos índios, de que alguns desses alimentos oferecidos são estragados, o que tem provocado mal-estar orgânico em algumas das pessoas que os consomem. Na cidade, os “patrões” (alguns donos de supermercados) impuseram coercivamente o monopólio comercial sobre os indígenas por meio do mecanismo do endividamento, o que se dá pela apreensão dos cartões de aposentadoria. Nesse novo modelo de reciprocidade, o “patrão” é visto pelos indígenas como o provedor de mercadorias. E ocorre uma valorização do aposentado enquanto redistribuidor de mercadorias.<sup>49</sup> Como será possível perceber adiante, no relato de Anastácio Peralta, o dinheiro das aposentadorias tem servido para inverter a reciprocidade entre as gerações.

Alguns supermercados da cidade oferecem transporte de pessoas e mercadorias da aldeia à cidade (e vice-versa) nos dias de compra, o que coincide com o recebimento mensal das aposentadorias rurais ou com o pagamento pelos contratos coletivos de trabalho. Geralmente, cada supermercado que atende aos índios tem a sua lista de freguesia fixa, até porque, em muitos casos, o comerciante (ilegalmente) já está com o cartão de recebimento do benefício da aposentadoria em seu poder.

Nas épocas de pagamento, indígenas se aglomeram em frente aos supermercados de seus “patrões” nas cidades próximas às aldeias. Sobretudo, enquanto pessoas mais velhas retiram suas compras, é possível ver grupos de jovens transitando pela cidade, de um estabelecimento comercial a outro para consumir guloseimas, jogar sinuca, tomar cerveja, refrigerantes e pinga nos bares, olhar as vitrines das lojas e, eventualmente, comprar alguma prenda. Pereira observa que:

Muitas crianças e adolescentes, em idade escolar, expressam (em redações e desenhos) enorme fascínio pela cidade como paraíso dos produtos industrializados. O seu sonho é deixar a reserva, conseguir um bom emprego, ganhar bastante dinheiro e ir viver na cidade. Para esses jovens, os símbolos do paraíso deixaram de ser a fartura de produtos agrícolas e o espaço coletivo da festa, sendo substituídos pelo fascinante mundo das mercadorias.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Como também observou Joana Silva para o caso dos Guarani de Panambi “*Outro exemplo desta espécie de redistribuição compulsória ocorre com os aposentados: todos os meses, os aposentados pelo FUNRURAL são levados pela FUNAI à cidade de Dourados para receberem seus salários. Muitos deles vão acompanhados pelos parentes e, na volta, passam pela vila de Douradina para fazer compras de armazém e, quando chegam a Panambi, já gastaram todo o dinheiro em alimentos que nem sempre ficam em poder dos aposentados, mas são ‘emprestados’ a seus familiares*” (SILVA, 1982:53).

<sup>50</sup> PEREIRA, 2004:346.

A despesa maior mesmo é feita, num número bastante limitado de supermercados, nos quais os indígenas se sentem mais à vontade por não serem rechaçados ou ridicularizados em seu comportamento.

É fato conhecido e abertamente comentado pelas pessoas a discriminação sofrida pelos indígenas, quando alguns deles têm a coragem de adentrar um estabelecimento onde não são bem-vindos. A justificativa consciente para tal discriminação seria a de que os índios, com o seu comportamento e sujeira, ao manipular as mercadorias, poderiam contaminá-las, o que faz com que muitos não-índios, movidos pelo preconceito, tomem a precaução de evitar os supermercados freqüentados pelos índios. Motivo que leva alguns comerciantes a optarem por fregueses não-índios, não valorizando a presença indígena em seus estabelecimentos, ou até mesmo nas proximidades, para não espantar a freguesia.

## 2.1 - Uma ponte entre a arqueologia e a antropologia

O capítulo “a cultura tupiguarani” de André Prous (1992), apesar de ser um trabalho de arqueologia, apresenta importantes dados sobre a organização social, parentesco e distribuição territorial dos Tupiguarani.

Prous observa que a ocupação Tupiguarani nunca afetou totalmente uma região, se limitando às porções de território onde se verificavam condições ecológicas características, geralmente a curta distância dos rios navegáveis, em zonas de mata. Nas palavras do autor:

O ambiente de 96% dos sítios é da mata pluvial litorânea, de mata pluvial tropical ou subtropical encontrada nos grandes vales meridionais ou nas zonas onduladas do Centro-Sul, ou ainda nas matas ciliares (que acompanham os rios) e no cerradão nas regiões algo mais secas.<sup>51</sup>

Portanto, para Prous, a ocupação Tupiguarani corresponderia à rede hidrográfica principal, com um forte apego à mata, enquanto o restante do território era habitado por outros povos.

---

<sup>51</sup> PROUS, 1992:373.



Nesse território, a densidade populacional não era homogênea.<sup>52</sup> A extensão da cultura tupiguarani é, em parte, explicada por Prous, por sua vocação de navegadores, particularmente fluviais. Entretanto, os Tupi e Guarani, que conseguiram chegar até o mar no século XVI, não tiveram tempo de se tornar navegadores marítimos; nadavam muito bem, mas não se afastavam duas milhas do litoral, segundo o relato dos cronistas, e não se conhecem vestígios arqueológicos deles nas ilhas um pouco mais distantes da costa. No entanto, havia, também, caminhos de terra que iam do Paraguai até o litoral brasileiro, como, por exemplo, o famoso caminho de Peabiru que ia de Cananéia, litoral paulista, até Assunção. Prous nota que *“este Peabiru atravessava regiões altas e hostis, não colonizadas pelos Guaranis ou Tupis, mas que permitiam manter contato entre os grupos do litoral e os do Chaco”* (PROUS, 1992:375-6).

A localização das aldeias, segundo Prous, obedeceria a um padrão bastante rígido:

Os sítios ocupam a parte superior da encosta de morros que dominam um rio principal navegável; geralmente, nas imediações das habitações, passa um córrego ou rio menor que fornece água potável. O rio maior, neste caso, costuma distar de várias centenas de metros a até um quilômetro.<sup>53</sup>

Os sítios arqueológicos encontrados, geralmente, variam entre 2000 e 10000 m<sup>2</sup>, entretanto, como observa Prous, quando existe um conjunto, o sítio pode se estender por uma superfície de mais de 20000m<sup>2</sup>. Ao fazer um inventário de mais de uma centena de sítios, o autor verifica que:

dos 105 encontrados, 53 apresentam uma só célula habitacional. Considerando os mais de 170 sítios de oito fases do PRONAPA, observamos que três fases têm exclusivamente sítios com duas manchas, duas fases têm entre uma e quatro, enquanto uma única fase apresenta conjuntos de até oito fundos de habitação.

Relacionando a forma e a dimensão das cabanas com as dimensões dos sítios, Prous nota que *“quando uma aldeia tem mais de três unidades residenciais, essas tendem a se agrupar ao redor de uma ‘praça central’”* (PROUS, 1992:379). Este espaço seria dividido entre os vivos e os mortos, já que muitos sítios serviram como cemitérios, pois, os

---

<sup>52</sup> Os Guarani não ocupavam esta vasta região de modo homogêneo ou exclusivo. A maior parte dos grupos locais encontravam-se nas florestas tropicais e subtropicais, ao longo do litoral e entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai (...) O espaço em torno do alto Paraguai era disputado com os Guaykuru e Paiguá (MONTEIRO, 1992:477).

<sup>53</sup> PROUS, 1992:376.

sepultamentos foram realizados fora das habitações, porém nas imediações. A existência de estruturas funerárias implica certa permanência nestes locais.

Em suas pesquisas arqueológicas, Igor Chmyz (citado por Prous, 1992), no sítio Paineira da fase Ibirajé, à margem do rio Paraná, encontrou na única habitação do sítio, com 23 x 18 m de diâmetro, indícios de que espaços de três metros marcariam a distância entre duas famílias nucleares vizinhas.

Quanto ao padrão de ocupação dos sítios, apesar da variedade de situações encontradas, para Prous, o elemento comum é a procura dos rios principais:

As unidades ocupacionais são sempre marcadas por concentrações ovaladas ou circulares, sendo as menores de quase 100 m<sup>2</sup>. Pelos exemplos etnográficos brasileiros disponíveis, isso corresponderia a grupos de até quinze pessoas; as casas maiores (mais de 1000 m<sup>2</sup> às vezes) teriam 60 ou mais habitantes; as aldeias com várias casas pequenas, relativamente comuns, agrupariam, desta forma, 200 ou 300 pessoas no máximo. A divisão da comunidade em pequenas casas pode ser indicio de uma sociedade dividida em segmentos como linhagens ou clãs.<sup>54</sup>

Entretanto, o autor reconhece que os Guaraní tinham enormes casas de até 160 metros de comprimento e havia aldeias com milhares de habitantes. Haveria, portanto, uma grande variação no número e, sobretudo na disposição das casas, fatores importantes em grupos indígenas com organização social em segmento. Dentre as várias explicações existentes para justificar essa extrema variabilidade: as diferenças seriam decorrentes de uma evolução através do tempo e do espaço, de funções distintas ou de certa heterogeneidade cultural.<sup>55</sup>

Haveria, então, segundo Prous, certa estabilidade dos assentamentos, mas também a possibilidade de reocupações sucessivas. Em relação à posição e topografia dos sítios, o autor nota que:

(...) situados dentro ou nas imediações da floresta, eles ocupam os melhores pontos para a agricultura de coivara. A proximidade dos rios maiores nos pontos onde se subdividem ao redor de ilhas, ou são interrompidos pelas cachoeiras, torna claro o atrativo da pesca na localização exata da morada, enquanto que a ausência de sítios

<sup>54</sup> PROUS, 1992:387.

<sup>55</sup> “O constante abandono e regeneração de aldeias, o quadro mutável de alianças e hostilidades e as migrações de longa distância mobilizadas por carismáticos profetas são fatores que se contrapõem a qualquer visão monolítica de uma ‘nação’ Guaraní (...) O cenário político era constituído por complexas configurações de aliança e conflito entre grupos locais, bem como entre grupos Guaraní e outras sociedades indígenas (...) As fontes bibliográficas apontam para a importância central da guerra nas relações entre grupos Guaraní locais. Porém, por outro lado, é sugestiva a menção da existência, entre os Guaraní, de províncias onde se atribuíam territórios amplos a uma única chefia” (MONTEIRO, 1992:477 à 481).

nas regiões interfluviais, cujos descampados eram provavelmente mais favoráveis à caça, é significativa. Os indícios encontrados em escavações reforçam esta impressão de que a pesca tinha uma importância bem maior do que a caça.<sup>56</sup>

Entretanto, caça grande é mencionada na fase Umuarama, a mais antiga; nessa não aparecem vestígios de pesca. Isso leva Prous a sugerir que *“É possível que este último caso seja indício da passagem de uma ênfase maior sobre a caça, para uma predominância da pesca na procura de proteínas”* (PROUS, 1992:407-8).

Quanto à cerâmica, Prous recorre ao estudo de Brochado, para quem:

As formas abertas do litoral central e nordeste sugerem o preparo de farinha de mandioca-amarga (verificada historicamente para os Tupis), enquanto as formas globulares da região ‘guarani’ indicam preparações fervidas confirmadas pelos cronistas, que descrevem os Guaranis comendo milho.<sup>57</sup>

Ambos os grupos preparavam bebidas fermentadas com o milho ou com a mandioca-doce em içaças carenadas reproduzidas até nas ilustrações do século XVI.

A dificuldade de se chegar às origens dos Tupiguarani, por meio da arqueologia se deve ao fato de que *“traços diagnósticos são meramente cerâmicos. Portanto, para o período anterior à utilização desta técnica, deve-se recorrer a meios não-arqueológicos”* (PROUS, 1992:409-10).

Prous termina o capítulo com a conclusão de que:

Os Tupis e os Guaranis históricos evidenciam o que o grande número de sítios arqueológicos já permitia antever: uma cultura ao mesmo tempo tradicionalista em seus costumes e extremamente dinâmica em sua expansão e demografia.<sup>58</sup>

## 2.2 - Aproximação histórico-antropológica

Existem dois grandes modelos do processo de expansão tupi-guarani. O primeiro (Métraux, 1927) postula a hipótese de um movimento migratório de sul para norte, a partir da bacia Paraná-Paraguai, onde Tupinambá e Guaraní teriam se separado. O segundo modelo (Brochado, 1984) mais recente e baseado na interpretação de dados arqueológicos, inverte o sentido do deslocamento tupinambá. Brochado sugere que a partir de um nicho amazônico,

---

<sup>56</sup> PROUS, 1992:407.

<sup>57</sup> PROUS, 1992:408-9.

<sup>58</sup> PROUS, 1992:425.

teríamos dois movimentos migratórios de orientações diversas: os proto-Guarani teriam migrado para o sul via Madeira-Guaporé e atingido o Rio Paraguai, espalhando-se ao longo de sua bacia desde o início da era cristã (FAUSTO, 1992:382).

Alguns antropólogos, baseados nos relatos deixados pelos cronistas, sugerem que as migrações pré-colombianas efetuadas por tribos guarani teriam, como motivo principal, a acentuada explosão demográfica. Essas migrações teriam como objetivo, portanto, a conquista de novos territórios. Entretanto, depois da chegada dos europeus, muitos desses antropólogos reconhecem que várias dessas migrações tiveram, como finalidade única, a busca da *Terra sem mal*. Nimuendajú (1987), por exemplo, insiste em afirmar que, apesar da opressão sofrida pelas ações de conquistadores espanhóis, aventureiros de todos os países do mundo, jesuítas com seu sistema de “reduções” que sufocavam qualquer livre iniciativa, caçadores e tribos inimigas<sup>59</sup>, provavelmente, nenhum desses opressores foi o motivo imediato da migração para leste, pois exatamente dali provinha a maioria destes males (NIMUENDAJÚ, 1987:131-2).

No século XVI, os guarani ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananéia e o Rio Grande do Sul; estendendo-se, a partir daí, para o interior até aos rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná, as aldeias indígenas distribuíam-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Seu território era limitado ao norte pelo rio Tietê, a oeste pelo rio Paraguai. Mais adiante desse bloco separado pelo Chaco, vivia outro povo guarani, os *chiriguanos*, junto às fronteiras do Império

---

<sup>59</sup> “Se a mobilidade espacial apresentava-se, para uns, como a melhor maneira de se preservar a autonomia política e cultural, para outros era dentro da própria situação colonial que se buscava este espaço (...). Para alguns líderes guarani, as relações com os portugueses por meio do tráfico de cativos apresentavam-se como oportunidade para reforçar a autonomia e a tradição: a autonomia, pois evitava que eles próprios fossem escravizados; e a tradição, pois dava seqüência às atividades guerreiras e à tomada de cativos”. Monteiro comenta ainda sobre os agentes indígenas chamados mus ou pombeiros: “é importante ressaltar que estes intermediários não apenas vendiam cativos como também os produziam, ou seja, suas atividades implicavam mudanças nas relações políticas entre aldeias, bem como no interior das próprias unidades locais. Neste sentido, os mus agiam de modo a preservar sua autonomia, mantendo-se de certa forma fora da sociedade colonial (...) Outros grupos, por seu turno, seguiam para São Paulo com os paulistas aparentemente sem serem coagidos. A atração de artigos e mercadorias européias servia de estímulo para o movimento de populações indígenas”. Quanto à questão das fugas durante o processo de escravização indígena em São Paulo, Monteiro afirma que “a fuga tinha um duplo sentido, revelador do caráter da instituição vigente: alguns ‘fugitivos’ eram, na verdade, coagidos por outros senhores e outros fugiam por conta própria mas sempre para outras propriedades na região (...) tratava-se da recuperação da liberdade de movimento, do reencontro com familiares separados nas partilhas, do refúgio de um senhor cuja autoridade não era mais aceitável” (MONTEIRO, 1992:484 à 497).

Inca (Clastres, H., 1978:8).<sup>60</sup>

Segundo Pierre Clastres (1978), na época em que os europeus chegam ao Brasil pela primeira vez, os tupi-guarani parecem afastar-se sensivelmente do “modelo primitivo habitual” em dois pontos básicos:

a taxa de densidade demográfica de suas tribos ou grupos locais ultrapassa claramente a das populações vizinhas; por outro lado, o porte dos grupos locais não tem medida comum com o das unidades sócio - políticas da Floresta Tropical.<sup>61</sup>

Aplicando o *método regressivo* da Escola de Berkeley, formada por historiadores demógrafos, ao caso Guarani, P. Clastres, com base na taxa de despovoamento, chega à conclusão que: “*eles eram antes da conquista 1.500.000 repartidos por 350.000 Km quadrado, ou seja, uma densidade de pouco mais de 4 habitantes por quilômetro quadrado*”<sup>62</sup> (CLASTRES, P. 1978:68).

O guarani refere-se ao seu território como *tekohá* (“o lugar em que vivemos segundo nossos costumes”). Um missionário jesuíta, em 1620, descreve o que seria o *tekohá* para esse povo:

Um monte preservado e pouco perturbado, reservado para a caça, a pesca e a coleta de mel e de frutas silvestres; umas faixas de terra especialmente fértil para fazer as roças e os cultivos e, por fim, um lugar onde será erguida a grande casa comunal, com seu grande pátio aberto, ao redor do qual crescem alguns pés de banana, de târtaço, de algodão e de urucú.<sup>63</sup>

Parece que o padrão tradicional de residência era esse: um conjunto de casas, que abrigava famílias extensas, encontrava-se espalhado pela floresta. Em geral distavam muito

---

<sup>60</sup> Com a expulsão dos Guarani de Guairá, muitos deles, fugindo da escravização dos bandeirantes, espalharam-se pelo Estado do Paraná. Segundo Chmyz (2002), José Loureiro Fernandes comentou o encontro de cerâmica na baixada marítima paranaense atribuindo, para a maioria, procedência Guarani. Também, Bigarella atribuiu a cerâmica verificada nos sítios de Guaratuba aos índios Guarani. Para Chmyz, a fronteira sul dos Tupi deve ser considerada até a baía de Paranaguá, mesmo que a limitando à faixa litorânea. De acordo com o autor, teria havido contato entre os Tupi e os Guarani ao longo dessa fronteira. Chmyz cita o trabalho de Aryon Rodrigues (1995), que afirma serem os Carijó os índios conhecidos no litoral do Paraná desde o século XVI e ,ainda, esses índios eram Guarani.

<sup>61</sup> CLASTRES, P. 1978:148.

<sup>62</sup> Clastres chegou a esse número se baseando nas observações de Hans Staden para os Tupinambá sediados entre Rio de Janeiro e São Vicente, que levam a crer que cada aldeia teria um território circundante de aproximadamente 150 Km<sup>2</sup>, e adotando a média de seiscentos habitantes por aldeia (MONTEIRO, 1992).

<sup>63</sup> *apud* MELIÁ *et al* 1989:336-337.

entre si, separados por roças e largas faixas de floresta desabitada.<sup>64</sup> Dados da época colonial confirmam que os guarani estavam “*vivendo de acordo com o seu antigo costume em montes, serras e vales, em escondidos arroios, em três, quatro ou seis casas sozinhas, separadas duas, três léguas de um outro conjunto*” (MONTTOYA, 1892:21 *apud* MELIÁ, 1986:104, T. do A.).

Ao término da Guerra do Paraguai, uma comissão de fixação das linhas de limite foi designada para estabelecer a linha divisória entre Brasil e Paraguai. A demarcação foi concluída, no Salto das Sete Quedas, em 1874. Em decorrência do melhor conhecimento da região permitido pelas explorações geográficas é que surge a usina ervateira que, mobilizando grande número de empregados, incentivaria o povoamento da região (CORRÊA FILHO, 1969). Porém, segundo Arruda (1993), a tradição na produção da erva-mate foi legada pelos Guarani, que já utilizavam a erva-mate antes do contato com os colonizadores não-índios. A tradição do uso da erva e as técnicas para a sua elaboração passaram assim dos Guarani para os “paraguaios” (ARRUDA, 1993). Tomás Laranjeira, que participava da comissão de limites, apossou-se das melhores terras que atravessara e, em 1877, deixou-se atrair pela indústria ervateira, de início no Paraguai, de onde se transferiu para o planalto maracajuano em Mato Grosso do Sul, onde organizaria a Empresa Mate Laranjeira. Laranjeira contou com apoio de políticos locais para a obtenção de privilégios para se utilizar dos ervais da região. Sua empresa, com isso, expandiu-se numa área enorme, entre o Ivinhema, o Paraná, na fronteira meridional e o alto de Maracaju. A lei 725, de 24 de setembro de 1915, restringiu a área do arrendamento, permitindo aos colonos fixarem-se definitivamente na região (CORRÊA FILHO, 1969).

Entre 1915 e 1928, foram criadas, no Mato Grosso do Sul, oito TIs para os Guarani e Kaiowá, estrategicamente localizadas próximas a um núcleo urbano. Os territórios guarani e kaiowá passaram a ser ocupados por não-índios, de modo mais intenso, nos últimos 50 anos, com o início do desmatamento sistemático no Sul do Estado para a implementação da colonização. Enquanto necessários como mão-de-obra barata e disponível, os Guarani e

---

<sup>64</sup> Os Guarani não formavam núcleos com uma multipopulação aldeã que por si exigiria uma superprodução econômica e uma estrutura sociopolítica apropriada (SUSNIK, 1979-80:15. T. do A.).

Kaiowá ficaram em suas terras; mas concluído o desmatamento, passaram a ser simplesmente expulsos.<sup>65</sup>

Empreendeu-se, então, com o apoio dos órgãos oficiais (SPI e posteriormente FUNAI), um processo violento de redução territorial e confinamento compulsório, com a transferência sistemática e forçada das diversas aldeias guarani e kaiowá para dentro das oito áreas demarcadas pelo governo. Algumas aldeias que resistiram ao confinamento, instalando-se nos fundos das fazendas que ainda não haviam sido desmatadas, a partir da década de 1970, com a mecanização das lavouras para o plantio de soja, foram desalojadas. Começa aí a “luta” dos Guarani para interromper essa violência histórica. No início da década de 80, conseguem o reconhecimento de duas de suas áreas.

Atualmente, as áreas indígenas guarani localizadas no Mato Grosso do Sul são de dimensões bastante reduzidas. Desse processo resulta que, no presente, as áreas são superpovoadas. Observa-se, nas TIs, a sobreposição de lideranças, uma vez que estão ali concentrados grupos de procedências diversas, cada qual com suas lideranças.<sup>66</sup> Mudanças ocorreram na economia tradicional, baseada na agricultura de coivara, na coleta, na caça e na pesca, dificultada pelo confinamento. Em decorrência da superpopulação, que reduz o espaço disponível, o ecossistema das TIs está totalmente alterado, provocando o esgotamento e degradação de recursos naturais, levando a população aldeada a dificuldades de sobrevivência física. A maioria das TIs foram quase totalmente desmatadas, sendo substituída pelo capim “colonião” ou grama “braquiária”; a água é pouca ou está poluída. Além de insuficiente, o solo está esgotado e bastante prejudicado pela erosão.<sup>67</sup> Tem ocorrido dentro das TIs problemas de concentração fundiária, de modo que, para alguns índios, só sobra um pequeno terreno do tipo urbano, quando não são simplesmente expulsos. Também já está disseminada

---

<sup>65</sup> Dados de Brand (1997: 130) afirmam que *“Foi possível relacionar, até este momento, um total de 81 aldeias ou conjunto de aldeias tradicionais kaiowá/guarani, cuja população, em períodos mais ou menos recentes, acabou dispersa”*. Brand (272-3) conclui a sua tese com o argumento de que algumas questões abordadas no seu trabalho, tais como *“o processo de expansão dos Kaiowá/Guarani dentro do território atualmente ocupado”*, deverão ser aprofundadas, *“mediante o recurso à arqueologia, permitindo um recuo além do presente na memória. Esse recuo é fundamental para caracterizar a ocupação tradicional”*.

<sup>66</sup> Segundo Brand (1997:2), *“talvez seja possível falar em duas dimensões de território, isto é, o ñane retã (nosso território), enquanto espaço amplo, com determinadas características ecológicas, onde os Kaiowá localizavam suas aldeias, tendo como referenciais básicos as matas, os córregos e as aldeias, em torno das quais emerge uma segunda dimensão de território, como algo específico e concreto para cada família extensa, sempre em busca da continuidade do bom modo-de-ser de seus antepassados”*.

<sup>67</sup> *“Um dos elementos que mais desequilibram as relações que uma sociedade indígena mantém com o seu ambiente é a concentração, a sedentarização – sempre promovida por alguma agência de proteção, seja leiga ou religiosa – que leva os índios a uma forma de uso excessivo do seu ambiente”*. (GALLOIS, 1998)

pelas áreas indígenas a prática de arrendamento e da compra e venda de lotes de terra. Com relação às condições econômicas, a maioria das pessoas, para sobreviverem fisicamente, tem que sair de suas aldeias para procurarem emprego nas fazendas, nas usinas de álcool e nas cidades da região. A falta de condições de subsistência dentro das TIs obrigaram os índios a buscarem alternativas fora delas.

Explicando as motivações da mudança de aldeia de determinada parentagem (família extensa), constituindo uma nova unidade aldeã, ou então se agrupando a uma outra aldeia já existente, Brand observa que:

As razões que levam a essas mudanças de aldeia, ou à busca de um outro espaço para construir novas aldeias dentro do território, podiam ser de várias ordens. Ressaltam, porém, os desentendimentos internos ao *tekoha*, práticas de feitiço e o excesso de doenças ou mortes de parentes, como justificativas para o abandono de determinados *tekoha* tradicionais (...). O desgaste da terra e o esgotamento de seus recursos naturais e, portanto, das condições de subsistência, são também indicados como justificativas para deslocar-se. E, em períodos mais recentes, temos já o deslocamento de aldeias, em função dos trabalhos de colheita da erva-mate e da implantação das fazendas.<sup>68</sup>

Nos últimos 50 anos, fazendas de gado passaram a ser estabelecidas e a quase totalidade da região habitada pelos Guarani e Kaiowá foi desmatada, dispersando famílias de várias aldeias. Grande parte dessas famílias foram confinadas dentro das TIs reservadas aos índios, pelo governo entre os anos de 1915 a 1928. Além das fazendas de gado, durante esse período, usinas de álcool passaram a ser instaladas na região. Nesse contexto, enquanto a maioria dos indígenas dispersos começou a se organizar para “retomar” terras perdidas, uma parcela significativa continuou trabalhando nas fazendas e depois nas usinas, e uma minoria foi para a periferia das cidades ou se acamparam as margens das estradas. Desse modo temos a criação do conceito de índios *aldeados*, para se referir àqueles indígenas que ficaram dentro das TIs, em oposição aos índios *desaldeados*, que não se sujeitaram a ser “aprisionados” dentro destes espaços. Estes últimos ficaram duplamente excluídos: por um lado, enquanto índios, não recebem assistência tutelar do Estado, por outro, na cidade, não são atendidos pelos programas assistências do governo, reservados aos não-índios. Além das relações conflituosas com os regionais, fatores de ordem interna desestabilizam e forçam deslocamentos em busca de um outro lugar para se viver. Há uma conjugação de fatores que

---

<sup>68</sup> BRAND, 1997:128-9.



motivam ou forçam esses deslocamentos. Alguns foram forçados a migrar para o interior das TIs, para serem assistidos pela FUNAI, por missionários e Ongs.

Durante a década de 80, com o fim do desmatamento e a formação das fazendas, a presença de famílias indígenas se tornou incômoda e passou a ser vista pelos fazendeiros como uma ameaça, pois foi o momento no qual os Guarani e Kaiowá começaram a se organizar a fim de reivindicar diversas áreas. Assim, os Guarani e Kaiowá passaram a ser dispensados dessas fazendas e confinados dentro das TIs. Segundo Brand:

Efetivamente, pode-se concluir que a maior parte das aldeias foram abandonadas pelos Kaiowá/Guarani devido à pressão dos fazendeiros, como vem muito bem explicitado pelos diversos depoimentos. Em outros casos, foram os missionários que pressionaram, mediante a oferta de melhor assistência à saúde dentro das Reservas. Em vários casos, emerge, ainda, como causa do abandono das aldeias, a morte de muitas pessoas.<sup>69</sup>

Assim como Meliá e Nimuendajú, Brand, também se refere ao fenômeno:

(...) do oguatá (caminhar ou peregrinar) dentro do território, toda vez que determinadas condições tornavam indesejável a permanência naquele local, sob a ótica do bom modo-de-ser kaiowá/guarani, ou seja, em casos de mal-estar, ou de doença da terra, o recurso tradicional parece ter sido o da migração (...). No caso dos Kaiowá, estas migrações dão-se dentro do mesmo território e sempre em busca de espaços que atendam às características acima explicitadas (regiões de mata, córregos e terras de agricultura). Esse fato nos leva a concluir que, sob a ótica desta sociedade, mais importante que determinados espaços geográficos são, na verdade, as condições da terra, ou seja, as possibilidades de viabilizar determinada ocupação deste espaço, ou de determinada relação com o mesmo, de acordo com as palavras de tradição.<sup>70</sup>

Não é intenção passar uma imagem do índio perdedor, muito pelo contrário. Mas, a situação atual dos Guarani e Kaiowá não pode ser explicada, unicamente, em função de sua especificidade, mas também da relação assimétrica que os vincula ao não-índio, ou seja, devemos levar em consideração a exploração capitalista: os Guarani e Kaiowá que não foram exterminados e sim transformaram-se em despossuídos. Nesse contexto, a idéia de pureza étnica, que esconde mazelas da situação histórica em que o grupo indígena está enredado, não se sustenta. Assim como não se sustenta aquela dos pequenos grupos igualitários, isolados e

---

<sup>69</sup> BRAND, 1997:102.

<sup>70</sup> BRAND, 1997:129.

dispersos, o que, para alguns antropólogos, significava a reprodução estereotípica das culturas indígenas, sua preservação no tempo.<sup>71</sup>

A migração Guarani parece em grande medida moldada pela estrutura tradicional de mobilidade. Não se pode, no caso analisado, ver a urbanização como uma ameaça de empobrecimento pesando sobre a tradicional abundância de recursos naturais, característica das aldeias, uma vez que, nessas tais, recursos são escassos ou mesmo inexistentes.

## 2.3 – Mercado e Transformações

O “sistema guarani” se perpetua num ambiente profundamente adverso, marcado pela ocupação das terras tradicionais deste povo pelas frentes de ocupação agropecuárias no último século, provocando transformações aceleradas em seu sistema social, como resultado da imposição de novas formas de produção econômica, da perda do território, de alterações nos padrões de residência, que acarretaram na redefinição da própria noção de território pelos Guarani.

O que um dia foi uma política do Estado atualmente passou a ser uma reivindicação indígena. A crítica Guarani não é contra o Estado em si, mas contra a ideologia do Estado de suprimir sua liberdade e de transformá-los em cidadãos de segunda classe. A situação de

---

<sup>71</sup> A obra de Eduardo Galvão *Encontro de Sociedades* (1979) mostra que, no contato entre índios e não-índios no Rio Negro, Amazonas, o processo de assimilação forçada, que teve início no século XVII, para a maioria dos grupos indígenas, não se completou. Devido à relativa densidade de população e às condições de isolamento, alguns povos conservaram certa autonomia, afirmada pela etnia, linguagem e tradição (GALVÃO, 1979:260). Galvão parece acreditar que o isolamento geográfico e social está na base da diversidade étnica. Partilha a concepção do grupo étnico como *isolat*: somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, nas quais as pessoas devem se acomodar as circunstâncias externas. Ou então, ocupando o mesmo nicho, a articulação tenderá a se estabelecer pela economia, e talvez em um setor cerimonial-ritual. Assim, seria de se esperar que, com o passar do tempo, um grupo deslocasse o outro, ou se desenvolvesse uma acomodação envolvendo uma complementaridade e interdependência cada vez maiores. Tinha-se a tendência a pensar a situação interétnica em termos de povos diferentes, com diferentes histórias e culturas, encontrando-se e acomodando-se uns aos outros, geralmente em um contexto colonial. Vê na assimilação dos índios um processo inevitável a longo prazo. Nessa visão, os índios, futuramente, desaparecerão, pois é provável que sejam absorvidos pela sociedade nacional. Uma visão crítica desta idéia é apresentada por Tassinari ao mostrar que “a diferenciação das etnias da região do Uaçá não pode ser vista como decorrente de uma situação prévia de isolamento mas, ao contrário, vem existindo no interior de um contexto de contatos interétnicos e com populações não-índias”. (TASSINARI, 1999:9)

miséria indígena é tomada pelo Estado e por seus ideólogos em termos culturais, como aquilo que “faz parte da cultura indígena” para assim esquivar-se de sua responsabilidade tutelar.<sup>72</sup>

Como intermediários entre os demais membros do seu povo e os usineiros, contratantes de mão-de-obra indígena, muitos *capitães* passaram a ter acesso e manipular, vultosas somas em dinheiro, a chamada “taxa comunitária”, que, até há alguns anos, era de 20% do valor total pago aos trabalhadores pelos contratos de trabalho, e que hoje é de 10% desse valor. Mesmo assim, levando-se em consideração que é uma das principais entradas de recursos monetários para os indígenas aldeados, ainda é muito dinheiro o que poderia cumprir uma das funções básicas da chefia guarani e kaiowá, a saber, a distribuição de bens econômicos. Às vezes, a pessoa que realiza essa intermediação, chamada de “cabeçante”<sup>73</sup>, pode ser delegada pelo capitão a algum seu parente próximo como um filho, por exemplo. Desse modo, a liderança tem o seu poder fortalecido, mesmo não havendo consenso sobre a utilização desses recursos financeiros dentro de um grupo que inclui outras parentelas. Nos discursos dos capitães, os contratos com fazendeiros locais e com usineiros têm por objetivo facilitar o acesso às alternativas de subsistência.

“Contrato” é o nome que os Guarani e Kaiowá dão aos seus trabalhos em várias fases do processo de produção da cana: plantio, carpa, corte. Atualmente, os contratos só podem ser feitos com pessoas acima de 16 anos. Pelos depoimentos de jovens indígenas, até bem pouco tempo, quando a fiscalização era menor, adolescentes, até mesmo de 10 anos de idade, iam para os canaviais. Ultimamente, o Ministério do Trabalho tem realizado uma ação mais eficaz no controle dos trabalhadores. E quando encontra irregularidades na contratação de trabalhadores, colocam-se problemas para a empresa, como a cobrança de multas. Mesmo assim, segundo os Guarani e Kaiowá, muitos dos jovens com menos de 16 anos, se pudessem, iriam trabalhar nos canaviais. Eles, às vezes, se oferecem ao “cabeçante”. Algumas vezes, chegam a alterar o registro de nascimento para se habilitarem ao trabalho, ou apresentar a certidão de identidade de outra pessoa. Até mesmo os Guarani e Kaiowá residentes no meio urbano precisam desse serviço. Eles vêm das cidades e pedem ao “cabeçante” para serem

---

<sup>72</sup> Entre os Katukina, “*Vestir-se como índio talvez hoje não seja andar nu, mas andar mal-vestido. Numa ocasião, ocorreu a suspensão da aposentadoria de vários velhos que, na tentativa de solucionar o problema, planejaram ir à cidade maltrapilhos para convencer os funcionários do INSS de que eram verdadeiramente índios...*” (LIMA, 2000:47, nota 14).

<sup>73</sup> Cabeçantes são os indivíduos que selecionam, contratam e fiscalizam o trabalho de grupos de índios nos canaviais. São os intermediários entre a mão-de-obra e os usineiros.

levados à Usina, quando não são recrutados na cidade mesmo.<sup>74</sup>

A “changa” é uma forma de trabalho temporário de caráter rural, realizado geralmente ao redor da aldeia, tanto na pecuária, quanto na agricultura. Os Guarani e Kaiowá vinculam-se à changa por curtos períodos de tempo, conforme a conjuntura do mercado regional e suas necessidades pessoais ou familiares. Os Guarani e Kaiowá saem para a fazenda e ganham algum dinheiro, depois voltam para a aldeia e vão à cidade fazer compras.

Os Guarani e Kaiowá mais velhos acreditam que trabalhar na cidade não é “correto”, mas reconhecem que, atualmente, não têm outra coisa a fazer. Os habitantes das TIs vendem, na cidade, milho, feijão, mandioca, abóbora etc. As transações comerciais nem sempre são realizadas com moeda; algumas vezes, usam a mandioca como equivalente para a troca.

Nas cidades, pode-se observar indígenas coletando latinhas vazias de bebidas que encontram nos cestos de lixo. Alguns adolescentes “desaldeados” trabalham em carvoarias. O emprego para os adolescentes é muito difícil no meio urbano. Em Porto Lindo, foi informado que três rapazes moram na aldeia e trabalham em um frigorífico na cidade de Iguatemi. Eles alugaram uma casa na cidade e voltam à aldeia nos finais de semana. Alguns desses jovens deixam as suas famílias e se aventuram em busca da sobrevivência, ficando sujeitos à exploração por parte dos regionais não-índios. Muitos jovens acabam retornando, depois de um tempo, à morada dos pais. As mães Guarani e Kaiowá são bastante apegadas às filhas e não gostam que elas trabalhem fora. As filhas, por sua vez, querem trabalhar, estudar, para satisfazer suas “ vaidades” pessoais. Nas cidades, trabalham sobretudo como empregadas domésticas.

Raro é o indígena que consegue emprego na cidade. Uma das justificativas que os Guarani dão para esse fato é a de que, atualmente, na cidade, não são aceitas pessoas de baixa escolaridade. Os Guarani e Kaiowá consideram-se pobres e sentem-se bastante dependentes da economia regional. Observam que todas as coisas de que necessitam precisam ser

---

<sup>74</sup> Susnik (1979-80:70 à 96. T. do A.) observa que os Guarani sempre mantiveram sua inclinação a serviços temporários, coincidindo essa com os tão desejados **conchabos** no século XVII: “dito serviço não só foi aceitado senão desejado por quanto lhes permitia realizar algumas ‘contraciones’ livres ou ‘escambos’ com seus encomendeiros; por outro lado, atraía-os a liberdade de conchabos que constituíam uma verdadeira aspiração individual do mitayo ou comum do ‘táva’; dessa maneira, a voz de ‘liberlad-tasa’ provocava inquietudes, um elemento mais da desorientação sociocultural dos Guarani. A ‘liberdade natural’ era para eles não tanto a ‘liberdade da servidão encomendeira’, senão a liberdade de ‘mobilidade’ por conchabos temporários, sem por isso perder o vínculo ‘natural’ com seu ‘táva’ (...) qualquer trabalho obrigado, taxado, significava para eles o status de ‘tapíí’, de alguém que tem ‘dono’; entre os encomendeiros e os mitayos se estabelecia com frequência uma pauta de interesses mútuos, ‘reciprocidades’, individualmente ou por meio dos caciques-capitães”.

compradas. No entanto, eles não têm dinheiro para isso.

Durante o processo de confinamento dentro das TIs demarcadas, várias famílias que não aceitaram ser transferidas para as Reservas continuaram morando nas fazendas instaladas em seu território. A partir do início da década de 1980, os fazendeiros se mobilizam na expulsão dessas famílias, com a conivência do Estado Nacional ou mesmo com a ajuda do órgão indigenista oficial. Colocadas em áreas juntas com outros povos indígenas ou em TIs, reunindo grande número de parentelas de procedências diversas, muitas famílias não se adaptaram à vida nas TIs. Optaram por organizar a viagem de volta às suas antigas áreas, retomando os locais de onde foram retiradas à força, acampando nas margens de estradas ou nas cidades da região. Muitos não se adaptaram ao modelo de organização administrativa das TIs imposto pela FUNAI, além da discriminação sofrida por não pertencerem à parentela mais influente do local. O padrão demográfico tradicional foi alterado, ora formando grandes concentrações populacionais, ora dispersando parte da população guarani e kaiowá.

Nas TIs, os Guarani e Kaiowá vivem em casas pequenas, abrigando apenas a família nuclear, embora, geralmente, mantenham uma proximidade territorial com os demais membros da família extensa (pais, filhos, genros etc.). Alguns rapazes residem em casa separada, já como solteiros, geralmente em residência próxima à morada dos pais.

Nas TIs, os Guarani e Kaiowá dedicam-se à agricultura. Produzem: arroz, feijão, milho, mandioca, amendoim, banana, laranja etc. As plantações são de propriedade individual ou familiar e pertencem a quem trabalhou na terra. Algumas famílias cultivam mais, outras menos. Alguns criam animais domésticos como vacas, cavalos e porcos, e também aves como galinhas. O confinamento ao qual foram submetidos não permite que os Guarani e Kaiowá levem uma vida predominantemente agrícola.

Na quase totalidade das TIs, há pouca mata, por isso a caça é bastante escassa. Os córregos que cortam as aldeias, geralmente, são pequenos e não oferecem possibilidade de pesca. Rios relativamente grandes, como o Iguatemi, por exemplo, passam a poucos quilômetros de algumas aldeias, sendo esse razoavelmente piscoso. Todavia, nele, os Guarani e Kaiowá não podem pescar e nem caçar às suas margens em respeito à "lei".

Nas grandes concentrações indígenas, por ocasião de rituais religiosos e reuniões políticas, a *chicha* geralmente é preparada com fubá e açúcar comprados nos mercados da cidade. A grande maioria dos Guarani e Kaiowá, sobretudo dos mais jovens, preferem

refrigerantes à chicha. Na cidade, eles têm a oportunidade de experimentar outros alimentos e, às vezes, gostam mais. Entre as mudanças alimentares, podemos observar o gosto pelo macarrão comprado na cidade.

As pessoas mais velhas, sobretudo os caciques, interpretam as transformações alimentares como um abandono do sistema guarani e kaiowá. É nas cidades que as mudanças alimentares atingem o seu grau máximo. No caso kaiowá, Pereira observa que:

A agricultura fornece o alimento socialmente sancionado porque é resultado do trabalho humano, intermediado por um conjunto de técnicas e orientado por um sistema de valores. Em certo sentido, o alimento agrícola é o mais apropriado ao consumo humano, porque sua produção é fruto da ação planejada e intencional, distinguindo-se do alimento recolhido na floresta, cuja existência independe da ação humana.<sup>75</sup>

Nesse ponto, pode-se fazer uma aproximação na qual o alimento industrializado adquirido na cidade seria algo equivalente ao alimento coletado na floresta. Entretanto, não se pode afirmar, como outros autores, que os Guarani e Kaiowá “*caçam, pescam e coletam nos supermercados*” da cidade, uma vez que as mercadorias têm um preço que nem sempre podem pagar. São mais comuns os relatos de pessoas afirmando que vêm os seus “patricios” buscando a sobrevivência nas latas e depósitos de lixo da cidade, ou pedindo esmolas.

A pouca afeição pela alimentação vegetariana explica o fracasso das tentativas por parte de Ongs de implantação de hortas em comunidades indígenas. Essa ausência de hortalças e verduras no cardápio guarani e kaiowá justifica-se porque eles, quando vão para os “contratos” nas destilarias, ao abrirem suas marmitas e constatarem que esses alimentos aí se encontram, os descartam de imediato. O mesmo acontece quando vão pedir pela cidade e recebem, em algum estabelecimento, verduras ou legumes que estão prestes a se estragar. Por outro lado, apreciam muito os ossos dos bois que, ao serem desossados para ter a carne comercializada nos açougues, sempre sobra algumas migalhas de carne em determinadas partes dos animais, que a faca não consegue retirar. Esses ossos, aos serem fervidos com água, deixam soltar um caldo bastante suculento com uns pedaços de carne a que dão o nome de *puchero*. O consumo de peixes é bastante raro, pois a maioria das áreas onde os Guarani e Kaiowá podem transitar livremente sem serem incomodados apresenta baixa piscosidade, sendo cada vez mais comum as pescarias frustradas.

---

<sup>75</sup> PEREIRA, 2004: 201.

As mercadorias industrializadas, incorporadas às necessidades dos Guarani, são utilizadas para estabelecer e reforçar relações sociais por meio da troca ou doação de mercadorias e objetos ou pela venda: uma bicicleta pode ser trocada por um cavalo, por exemplo. Já nas “negociações” com não-índios, por terem pouco domínio do valor dos bens no mercado regional, os indígenas ficam sujeitos à exploração de seus parceiros comerciais. Toma-se como exemplo o caso da parentela dos Valiente estudada que, ao estar de mudança a caminho de Novo Horizonte do Sul, no meio da viagem, resolveu dispor dos seus três cavalos, pela quantia total de R\$ 200,00 e seguir a viagem de ônibus. No entanto, no mercado, os animais juntos, pela sua qualidade, sairiam, no mínimo, por R\$ 1.500,00.

Os Guarani e Kaiowá afirmam que atualmente precisam do branco e da cidade para quase tudo, sobretudo para adquirir alimentos que não produzem internamente, tais como sal, açúcar, tereré, roupas etc. em parte supridos pelas cestas básicas. Mesmo pequena, quando sobra alguma produção, essa é comercializada no mercado regional, seja vendida ou trocada na cidade. O dinheiro adquirido logo é gasto. Para os Guarani e Kaiowá, eles tiveram que aprender a viver como o branco sem ser branco, ou seja, sem deixar de ser índio. São bastante recorrentes as críticas dos mais velhos aos modos de vida alternativos de alguns jovens indígenas, por eles não quererem mais saber das tradições dos antigos.

Para os Guarani e Kaiowá, além do esforço do grupo indígena, a ajuda externa, como da Prefeitura, do Estado, do Governo Federal e de Ongs, entre outras, é bem-vinda. Uma das dificuldades apontadas pelos jovens que pretendem dar continuidade aos estudos na cidade, já que, nas TIs, geralmente, o ensino só vai até o nível fundamental, se deve às diferenças apontadas por eles entre a escola da aldeia e as escolas da cidade. Logo o índio, assim como outros alunos da cidade, teriam que ter livros, sapatos e roupas boas, uniformes etc. Outra dificuldade se deve à distância das escolas da cidade, nos horários ou nas TIs onde não há ônibus para a cidade. O percurso, para alguns alunos, é feito a pé, outros vão de bicicleta, além das dificuldades de fazer amizades com os brancos, colegas de classe.

Alguns Guarani e Kaiowá, durante a semana, trabalham na cidade e, nos fins de semana, na roça na aldeia (e vice-versa). Uma das vantagens de se morar na TI, segundo eles, se deve, entre outras coisas, ao fato de não terem que pagar imposto, nem aluguel. Por outro lado, reclamam da falta de conforto, sobretudo de energia elétrica, o que impede que tenham eletrodomésticos, entre os quais, a televisão aparece como um dos mais cobiçados. Como a

energia elétrica geralmente se restringe aos Postos Indígenas, começa a se disseminar a idéia dos perigos da noite, além das privações do divertimento que o rádio e a televisão proporcionam. Alguns têm televisão à bateria e rádio de pilha. O telefone é outro meio de comunicação bastante cobiçado, suprido em parte pelo celular, já bastante comum.

Na imagem cultivada pelos Guarani e Kaiowá, é como se a proximidade com os brancos, e com as cidades pudessem fazê-los ascender socialmente. As crianças indígenas, quando atingem certa idade, passam a freqüentar a cidade com mais assiduidade, às vezes para pedir esmolas, algumas meninas para trabalhar como empregadas domésticas, mesmo tendo consciência de que, algumas vezes, são exploradas pelas suas patroas. Além da exploração, às vezes ganham menos e trabalham mais que o não-índio, e da discriminação sofrida na cidade, quando voltam para a TI, sentem-se frustrados porque viram coisas bonitas na cidade que não conseguem comprar. Além disso, há o aspecto lúdico que a cidade oferece. Um dos comportamentos valorizados, pelos Guarani e Kaiowá, é o de “índio moderno” que, mesmo assim, valoriza a tradição.

Uma das reclamações mais freqüentes, que se ouviu como justificativa para a mudança para a cidade, foi a de que essas famílias faziam roça na aldeia e pessoas de outras famílias aparentadas ou não colhiam o que não semearam. Outro aspecto importante na transformação histórica do modo de vida Guarani e Kaiowá foi a incorporação da economia de mercado. Os assalariados também são bastante assediados, sobretudo pelos parentes, o que leva alguns deles a preferirem viver na cidade onde poderão desfrutar de uma independência e privacidade maior. É possível encontrar na cidade vários casais em que ambos os cônjuges ou um deles são aposentados o que lhes garante uma independência maior. Politicamente descentralizadas, as unidades residenciais atuam como esferas econômicas quase autônomas.

Os Guarani e Kaiowá enfatizam os perigos da cidade. Na verdade, há um discurso pessimista quanto ao futuro que os aguarda. Nesse sentido, o estudo e a profissionalização são vistos como uma maneira de sobrevivência, caso tenham que sair da aldeia e optar pelo mundo do branco. Mesmo sem deixarem de ser índios, acreditam que precisam dominar o código do branco, por meio da educação formal, para concorrer com ele em igualdade de condições, ao mesmo tempo em que o discurso indígena, também, afirma a necessidade da manutenção da tradição. Logo, afirmam a necessidade de serem “brancos” (ou paraguaios)



quando estão fora da aldeia, e de serem índios, quando retornam a ela. Portanto, o ser branco representa, para o Guarani e Kaiowá, nada mais que uma estratégia de sobrevivência.

#### 2.4 - Pressões sobre a parentela *te'yi*

Além da proximidade consangüínea, residir em um mesmo local e participar de uma mesma unidade sociopolítica são algumas das formas de afirmação do parentesco. Como observou Pereira:

Em termos ideais, uma parentela seria composta por um grande *ñemoñare*, entendido como um conjunto de fogos onde todas as pessoas identificariam laços de consangüinidade próximos entre si. Isso nem sempre acontece com todos os integrantes da parentela, muitas pessoas só podem ser identificadas por laços de parentesco distantes, e outras são incorporadas pela contração de laços de afinidade.<sup>76</sup>

Mesmo que a maior parte dos membros de uma parentela – *te'yi* – ocupem um território contínuo, o que facilita o desenvolvimento de forma mais intensa de intercâmbio matrimonial, mercadorias, mensagens e a organização política, por intermédio do líder da parentela – *hi'u* -, que reúne seus descendentes e aliados, isso não exclui que parte da parentela, representada por famílias nucleares e/ou pessoas, se dispersem por distintas localidades e continuem mantendo os vínculos que a constituem. A maioria das pessoas entrevistadas disseram ter parentes em várias T.Is., fazendas e cidades. A migração para a cidade se deu de preferência a partir da atualização de relações de parentesco próximas ou distantes, ou então, pela contração de novas relações de aliança.

Sabemos pela bibliografia guarani, que toda a parentela habitava tempos atrás, preferencialmente, uma mesma casa comunal – *ogajekutu*. Posteriormente à adoção de residências em famílias nucleares, embora mantendo a proximidade geográfica, já implica em mudanças nas relações entre as famílias, na medida em que as interações vão se tornando menos intensas e freqüentes. Para Pereira:

Obviamente o componente espacial está presente na moldura social kaiowá, pois os componentes de uma parentela tendem a morar próximos. Mas a moldura social se

---

<sup>76</sup> PEREIRA, 2004:79.

manifesta predominantemente na proximidade sociológica ou política e não necessariamente na geográfica. É comum encontrar parentes e aliados morando em localidades distintas, mas mantendo vínculos profundos e freqüentes, formando redes de alianças supralocais, que, na situação atual, se estendem por diversas reservas; as pessoas nessa condição se consideram efetivamente como integrantes de uma mesma parentela. Entretanto, morar junto é signo definidor do laço de parentesco, pois implica a interação constante. A co-residência atua como elemento potencializador de laços de parentesco (consangüinidade e afinidade) que, mesmo distantes, são vistos como próximos. Em sentido oposto, o afastamento geográfico atua como um fator de diluição dos laços de parentesco. Assim, nota-se a relatividade dos conceitos de afinidade e consangüinidade, abertos à interferência de fatores espaciais.

Se antes a parentela estava centrada na figura do seu articulador, no presente, com a complexificação das relações e das demandas, tornou-se impossível a uma única pessoa articular toda a parentela. A diversidade de experiências dos indivíduos, mesmo que, em algumas situações, possa levar à incompatibilidade de pontos de vista, de modo geral, representa uma resposta aos novos problemas que o articulador da parentela se mostra impotente para resolver sozinho. Quando as rivalidades políticas e casos de violência se dão no interior das parentelas, parte dela deixa o local onde está a maioria de seus parentes e se muda para um outro local, de preferência onde já se encontra algum parente. A grande diversificação de papéis e a repartição do poder entre os diversos atores que entram em cena aparecem, no momento atual, como um elemento de ampliação da articulação com não-índios e com os setores do Estado nacional com os quais se relacionam, incorporados como parte do cenário de sua constituição.

Não obstante às divergências de pontos de vista entre as lideranças mais conservadoras, compostas geralmente por pessoas voltadas para o modelo de exercício político e religiosos nos moldes tradicionais, e as lideranças transformadoras, que procuram dar conta das novas demandas colocadas pela situação contemporânea, observa-se a complementaridade entre elas. Nesse sentido, mesmo não colocando todos no mesmo grau hierárquico, a participação de caciques, capitães, chefes de posto, cabeçantes, professores, agentes de saúde, tratoristas, policiais, motoristas, aposentados, representantes de mulheres, etc., cada um com sua habilidade específica, na maioria das vezes, denominados genericamente como lideranças, é de fundamental importância se quisermos compreender a atual organização social guarani.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Pierre Clastres (1974), no livro *A sociedade Contra o Estado*, mostra que os povos indígenas organizam o funcionamento de suas sociedades, baseados numa recusa do poder coercitivo sobre a vida da comunidade que

Quando um indivíduo ou família pretende mudar de uma aldeia para outra é comum o capitão, da aldeia de destino, investigar os motivos que teriam levado o migrante a realizar a mudança. Pode haver troca de informações entre os capitães das aldeias envolvidas e a cobrança de uma “carta de apresentação” (a comunicação se faz, de preferência, por rádio amador ou por celular, além de nos freqüentes encontros de lideranças), para a pessoa se fixar no novo local. Como muitos casos de mudanças se devem a fugas para escapar de conflitos, em caso da liderança colocar obstáculos ao estabelecimento da pessoa, não resta outra saída que a de procurar uma fazenda para morar, à beira do asfalto, ou a cidade.

As parentelas que formam um *tekoha* se encontram dispersas, mas não “esfaceladas”, já que se encontram ligadas por redes dinâmicas, cuja configuração se altera no decorrer do tempo por nascimentos, casamentos e mortes. Essa forma de organização territorial, caracterizada pela dispersão espacial, não significa que houve uma profunda mudança estrutural. As famílias extensas ainda são a base da organização social guarani e kaiowá. A distância que se observa entre si atualmente depende, em grande medida, do território de que dispõe o grupo e do número de habitantes que vivem nesses territórios. Mesmo dois germanos podem se diferenciar pelo casamento, para se juntar à parentela do cônjuge.<sup>78</sup> Em várias TIs guarani e kaiowá no MS, como Sassoró e Sete Cerros, observou-se, no momento da pesquisa, a disputa de poder entre irmãos consangüíneos. O campo político para assumir o posto de liderança está aberto não somente às pessoas da comunidade, mas também às alianças que cada um dos candidatos procura estabelecer com fazendeiros, comerciantes, políticos, indigenistas, antropólogos, religiosos, FUNAI e demais não-índios e instituições governamentais e organizações não-governamentais com as quais os Guarani e Kaiowá mantêm relações constantes.

## 2.5 - Liderança: diversificação e distribuição dos papéis políticos

---

não traduzem aspirações dessa coletividade. As lideranças, como caciques, chefes e outras, são respeitadas pela sua capacidade pessoal dentro da especialidade de cada uma: guerrear, caçar, rezar, curar etc. e em conduzir o grupo nessas atividades de modo igualitário. Entretanto, essas lideranças devem representar fielmente os anseios da coletividade. Nunca podem impor sua vontade pessoal sobre a do grupo, pois, devido ao funcionamento cultural desse, ao tentar fazer isso, a liderança não só perderia seu posto, como, praticamente, decretaria sua morte social.

<sup>78</sup> Quanto ao local de moradia do casal após o casamento, atualmente a residência pode ser tanto patrilocal, quanto matrilocal ou alternando períodos de tempo em uma ou em outra. Enquanto no caso de casamentos interétnicos: quando uma índia casa com não-índio, essa obrigatoriamente tem que ir morar na casa do marido ou dos parentes dele, enquanto o índio que casa com não-índia tem autorização para trazer sua esposa branca para morar com ele na aldeia.

Há complementaridade entre os papéis políticos, desempenhados pelos capitães, e os papéis religiosos, executados pelos caciques e por pastores evangélicos. Esses atores, geralmente, compõem a chefia política de uma TI. É assim que encontramos, na TI Sete Cerros, o cacique principal, Luciano Valiente, cujos filhos: Silvano, Arístides, Carlinhos e Pedro, sucessivamente têm ocupado o posto de capitão ou de vice. Enquanto os dois primeiros suicidaram-se, o terceiro foi destituído depois de 15 anos no poder e atualmente briga contra seu irmão mais novo, Pedro, que ocupou o seu lugar. Mesmo sendo acusado de ser um mau administrador, pelo seu estado de constante embriaguez, o capitão destituído, Carlinhos, ainda tem um grupo de seguidores que constantemente insinuam retomar o controle da TI ou então se retirar para um outro local e fundar uma nova aldeia. Entretanto, uma diferenciação se faz necessária, em TI guarani, como Porto Lindo, por exemplo, encontramos um líder evangélico, Alexandre, que de vice-capitão passou ao cargo de capitão após o “*impeachment*” do capitão eleito, Agostinho.

A opção dos Guarani e Kaiowá, na atualidade, por morar em casas abrigando famílias nucleares ou indivíduos, e não na casa comunal, como antigamente, deve-se não somente às dificuldades de convivência que surgiram a partir da diminuição do prestígio dos chefes de parentelas e da impotência em reunir e coordenar ações coletivas daí decorrentes, para a realização de rituais e mutirões, mas também se deve à tendência das atividades econômicas se tornarem cada vez mais individualizadas a partir do assalariamento, o que garante certa independência econômica a determinados membros da parentela.

Os Guarani e Kaiowá das TIs, sobretudo das mais próximas das cidades, como Amambai e Dourados, incorporaram a cultura da violência, bastante presente na nossa sociedade. O aumento da criminalidade, em TIs superlotadas e próximas das cidades, entre os Guarani e Kaiowá, como observou Pereira (2004:322), “*poderia ser creditado aos problemas de convivência na reserva e o principal é a falta de espaço físico*”. A situação se torna cada vez mais crítica, com a multiplicação dos casos de furtos, violência doméstica, assassinatos, suicídios, estupros e uso abusivo de bebidas alcóolicas em combinação ou não com outras drogas, como a maconha ou mesmo a participação de alguns indígenas no tráfico de entorpecentes. O trânsito de pessoas e famílias entre as áreas indígenas facilita a disseminação desses problemas para as TIs mais distantes do meio urbano.

Entre os Guarani e Kaiowá, nas pequenas unidades familiares, a economia de reciprocidade tende a ser mais eficaz. Entretanto, mesmo no interior dessas unidades, as tensões provocadas por acusações de feitiçaria, disputas políticas, violência doméstica estão cada vez mais exacerbadas, ou mesmo mais freqüentes do que as forças disjuntivas que atuam nas relações no interior das configurações mais amplas como o *tekoha pavêm*.<sup>79</sup>

As relações hostis de estranhamento estão presentes não somente nos conflitos entre não-parentes e não-aliados, mas também entre parentes próximos ou que convivem na mesma casa, como entre cônjuges, entre pais e filhos, entre irmãos, avôs e netos etc. Se os rituais religiosos, reunindo grande número de participantes, cada vez mais raros, fortalecem os laços de solidariedade e de reciprocidade entre pessoas quotidianamente distanciadas, as festas de caráter profano: bailes em estilo regional, velórios e enterros, regrados por bebidas alcoólicas, podem produzir um distanciamento onde havia proximidade social. Pereira (1994:347) observa que “*mais do que unir a ‘companheirada’, o consumo de cachaça dá vazão a conflitos, daí estar sempre vinculado a brigas e atos de violência*”. Desse modo, se rituais, tais como o *Jeroky*<sup>80</sup>, harmonizam as relações entre as pessoas e atuam como um elemento de conjunção, por meio de pressupostos éticos e morais positivos (*teko porã*), a proximidade física nesses ajuntamentos festivos de caráter regional não representa, necessariamente, uma proximidade social.

Nos discursos indígenas, com bastante freqüência, aparecem os relatos de casos de separações de casais, assassinatos, estupros, agressões e suicídios, durante ou logo após essas festanças e beberagens. Conforme anotou Pereira:

O xamã procura sempre incentivar as pessoas ao comportamento moderado, condição inseparável da boa conduta. Estados de ânimo extremos são sempre perigosos. O estado de embriaguez – *ka’u* – deve ser socialmente controlado nas festas de chichas ou nos rituais religiosos, onde todos são estimulados a se divertirem com respeito e moderação, para evitar atritos e brigas.<sup>81</sup>

Assim como nas superlotadas TIs demarcadas, também nas cidades, observa-se o encontro de indivíduos e famílias oriundas de diversas parentelas e lugares, mas diferentemente das Reservas onde os conflitos entre as famílias se acirraram, para a população indígena que vive no meio urbano “entreverada” em meio aos não índios, a identidade comum

<sup>79</sup> *Tekoha pavêm*: de *tekoha*, lugar em que se vive segundo o modo de ser guarani, mais *pavêm*, geral, universal. Expressa o ideal de cooperação e solidariedade dentro do *tekoha* (PEREIRA, 1999:231-2).

<sup>80</sup> Dança medicinal.

<sup>81</sup> PEREIRA, 2004:368.

de índio, em contraste com a identidade de branco, se sobrepõe às diferenciações consanguíneas. Essa solidariedade entre os indígenas, num ambiente adverso, é responsável pela formação de novas redes de relações sociais ou na ampliação de redes já existentes, sem que essas pessoas deixem por completo a sua parentela de origem.

Quando os conflitos inviabilizam a permanência num determinado local, por não se visualizar a possibilidade de uma solução pacífica para os mesmos, os Guarani e Kaiowá optam por mudar de localidade e tentar construir relações mais harmônicas em outro lugar. Continuar mantendo relações cotidianas com as mesmas pessoas pode ter desfecho fatal para os indivíduos e para sua parentela envolvida na querela. Em casos de violência extrema, a vítima, quando sobrevive, e/ou sua parentela pode se vingar do acusado decretando sua morte. Os Guarani e Kaiowá preferem mudar ou desfazer uma união conjugal a brigar. Com as separações conjugais, aumentaram a quantidade de filhos criados separados de seus pais, ficando, de preferência, sob a responsabilidade de parentes próximos, tais como avós e tios.

Muitos jovens, assim que saem da infância, deixam o lar e passam a transitarem por diferentes locais. Encontram-se mulheres com vários filhos de pais diversos, sejam eles índios, paraguaios ou brasileiros. Filhos mestiços, geralmente, não tiram a carteira de índio. Uma das informantes, Emiliana Rocha, tem nove filhos de vários pais: terena, guarani, e não-índios. Falando sobre os motivos de seus vários e consecutivos casamentos, afirma que se *“não combina, toma pinga, dá briga e, se não largar, vai se matar”*.

## 2.6 - Trânsito e migração

Pelos depoimentos dos Guarani e Kaiowá e pela leitura da bibliografia sobre este povo, é possível afirmar que os Guarani e Kaiowá sempre estiveram em trânsito. Entretanto, é sabido também que o início do processo de colonização das terras, no final do século XIX, levou-os a um trânsito forçado, quando várias parentelas foram transferidas, pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, e depois pelo órgão que o sucedeu, a partir de 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), para dentro de outras TIs ou, até mesmo, para o território de outros povos indígenas (e vice-versa). Essa mudança teve, por objetivo, “limpar” a área para que os não-índios pudessem instalar suas propriedades.

Explicando o trânsito e a migração kaiowá, Pereira observa que:

O ícone fundamental da realização do *teko porã* – as regras do bom viver – no interior da formação social kaiowá é a boa convivência entre as pessoas. Insatisfação política, doenças e acusações de feitiçaria são os indícios mais evidentes do mau estado das relações em uma comunidade. A alternativa pode ser a mudança de localidade da família nuclear (fogo), do segmento da parentela ou mesmo de toda a parentela envolvida na querela. Os relatos coletados em inúmeras histórias de vida de pessoas mais idosas não deixam dúvida: no passado, esses deslocamentos foram responsáveis pela fundação de novas aldeias e pela ocupação de novos sítios. Também a aparição de assombração pode determinar a mudança de localidade de um fogo ou de um conjunto de fogos que sintam vítimas de ameaça sobrenatural. De qualquer forma, quando a tensão social atinge determinado índice, a melhor alternativa é a saída do local, estar ausente é a garantia de não se expor a processos que deterioram as relações e colocam em risco a pessoa e a formação social.<sup>82</sup>

Nesse diálogo, entre processos locais e processos globais, as redes de sociabilidade se ampliam. Baseado na afirmação de um xamã de que “hoje em dia tudo se multiplicou”, Pereira sugere que:

A “multiplicação” pode ser entendida como a ampliação do espaço social e do próprio cosmos, gerando uma complexidade próxima ao limite da impossibilidade e da irredutibilidade do ordenamento do mundo, ou seja, a ampliação desmedida do cosmos ameaça transformá-lo em caos. O mundo cresceu e se tornou mais complexo, e o responsável por esta expansão é a imposição do modo de vida do branco – karai reko.<sup>83</sup>

Antigamente, os integrantes das famílias extensas, denominadas *te'yi*, que podem compreender até cinco gerações, habitavam uma mesma casa grande denominada *ogajekutu*, construídas a vários quilômetros de distância uma da outra. A mudança para a periferia de cidades pequenas ou médias não implica o abandono do sentimento étnico e, tampouco, numa mudança radical do estilo de vida dos Guarani e Kaiowá. A incorporação de meios de comunicação (tais como o rádio, a televisão, o telefone) e de transporte (tais como ônibus, automóveis, bicicletas e cavalos) viabilizou uma morfologia social, baseada na dispersão das casas em espaços territoriais mais amplos (*tekoha guasu*)<sup>84</sup> para desenvolver as suas atividades econômicas, políticas, religiosas e lúdicas, visitar parentes, estabelecer alianças matrimoniais necessárias à manutenção do ser guarani.

---

<sup>82</sup> PEREIRA, 2004:299-300.

<sup>83</sup> PEREIRA, 2004:327.

<sup>84</sup> “os *tekoha guasu* contemporâneos são territórios onde os índios articulam dinamicamente espaços familiares etnicamente exclusivos (os *tekoha*) com aqueles inclusivos (os sítios, as fazendas e as cidades)” (MURA & THOMAZ DE ALMEIDA, 2002:46).

### 3 – Trânsito (s), território (s), identidade (s)

#### 3.1 - Descrição e análise de uma família em trânsito

Nesse item, será descrita e analisada a trajetória de vida de uma família extensa, originária da TI Sete Cerros. Essa espacialização não é recente, mas, no momento atual, se reveste de questionamento de identidades, suicídios, assassinatos, acusações de feitiçaria e desavenças no interior do próprio grupo, provocadas, sobretudo, pela interferência de não-índios, chamados pelos índios de *karai*, no território e na vida dos indígenas.

A informante principal se chamava Elmira Valiente, atualmente residente na cidade de Novo Horizonte do Sul – MS, é casada pela segunda vez com não-índio. Ela é filha de Ramão Valiente e de Leonida Benites Ramirez. Do lado paterno, é neta de Vitoriano Lopes e de Rosa Valiente. Enquanto pelo lado materno, seus avós são Antônio Benites e Turina Ramires. Em relação à chefia da TI, Elmira, que hoje possui a certidão de identidade de Tereza, é sobrinha-neta da principal liderança, o cacique Luciano Valiente (irmão de sua avó paterna) pai de todos os capitães que a TI já teve (Figura - 3). Tereza nasceu na Fazenda Pacuri, onde, atualmente, está localizada a TI Sete Cerros. A seguir, há o relato de sua história de vida e de sua família, para, em seguida, analisar o trânsito e migração guarani e kaiowá, já que sua história é, também, a história de muitas outras pessoas e famílias guarani e kaiowá.

Meu pai era “correntino”, nasceu lá na Bolívia, depois pequenininho a mãe dele levou-o para o Paraguai. Ele falava bem português, falava bem também guarani, falava castelhano também. Minha mãe é índia Kaiowá, nascida no Paraguai e criada para lá. Uma minha irmã mora lá perto da minha mãe na aldeia e outra mora em outra aldeia perto de Tacuru, Jaguapiré. Uma outra minha irmã do primeiro casamento da minha mãe sabemos que mora no Paraguai, mas não mantemos contato. Então, era eu, meu pai, minha mãe e três irmãs, agora tenho duas irmãs porque uma faleceu lá no Sete Cerros. Primeiro faleceu a minha irmã, depois o meu pai.

Na Fazenda Pacuri, ficamos trabalhando na roça para o fazendeiro, roçando pasto. Depois que acabou o serviço, saímos dali e fomos para outra fazenda. Nos criamos todos na fazenda. Depois nós tentamos voltar para a aldeia. Em seguida, mudamos para a Fazenda Speráfico do outro lado do Rio Pacuri. Mais uma vez saímos de lá e mudamos para outra fazenda na frente da Sete Cerros, Fazenda Sossego e ali ficamos durante muito tempo. Acabou o serviço e então nós saímos e fomos para outro lugar, outra fazenda, e depois voltamos para a Sossego.

De lá saímos para a aldeia do finado meu cunhado, marido da finada minha irmã, aldeia de Amambai. Arrumaram um carro da FUNAI e assim nós fomos para lá. A FUNAI nos levava porque meu cunhado pedia. Meu cunhado era índio Kaiowá, por isso ele foi pedir o carro e então arrumavam para ele. O cunhado era do Paraguai, nascido no Paraguai e criado para lá. De uma fazenda para outra, quando



era perto, nós andávamos a pé, quando era longe o fazendeiro levava. Ficamos duas semanas na Aldeia de Amambai. O capitão falou que não tinha mais lugar para nós, porque lá a aldeia de Amambai, parecia uma data, assim cortada pequenininha.

Depois nos levaram direto para a aldeia Pirakuá. Em Pirakuá, ficamos quatro dias na frente da fazenda, porque o capitão não aceitava que o pai entrasse. Então ninguém aceitava entrar lá. Pirakuá era começo de aldeia: puseram um capitão para formar uma nova aldeia, mas tinha pouca gente ainda. E não tinha nem ponte para passar, tinha que passar na água. Eles não nos aceitaram lá porque lá era Terena, só Terena, do povo Terena. No entanto, depois meu pai falou com o capitão, o qual foi a Amambai e conversou com as pessoas de lá. Depois foi uma pessoa da FUNAI à aldeia e falou para o capitão: “se não os aceitar, nós vamos tirar todas as pessoas daqui”. Aí nos aceitaram. Lá tinha alguns Guarani e ficamos junto com Terena, mas o capitão era Terena. Ficamos quase um ano nesse local. Eu saí porque meu menino pequeno faleceu aí. Eu ia levá-lo ao médico, mas faleceu no caminho. Então eu não queria mais voltar lá<sup>85</sup>. Eu ia trazê-lo à cidade de Antônio João para passar no médico, mas ele morreu na aldeia Campestre. O pai do meu menino que faleceu era paraguaio. Com ele, eu só tive esse um que faleceu em Campestre. Ficamos dois anos nessa aldeia. Daí fomos para o Sete Cerros, lá no Pacuri, na fazenda: nós fomos todos para lá. O Vardo estava com sete anos e meu outro filho mais velho, o Isidoro, estava com 12 anos e o pequenino já estava com cinco anos, que é o que está lá na aldeia agora, o mais novo, Jurandir.

Na primeira vez, quando casei no Pacuri com Kaiowá, eu tinha quatorze anos. Quando eu tinha dois filhos e estava esperando o outro menino que mora na aldeia, meu marido foi embora com a minha irmã. Depois de muitos anos que nós estávamos separados, ele morreu. Eu já estava com o pai desse menino mestiço, filho do meu primeiro casamento com não-índio, morando aqui em Novo Horizonte do Sul há uns três meses. Ele faleceu porque o meu cunhado o matou. O meu cunhado bebeu, e ele bebeu também, e aí brigaram. Esse assassinato ocorreu na Fazenda Pacuri. Então, quando o mataram, ele não estava comigo mais, e sim com a minha irmã.

Ainda estavam trabalhando para fundar a aldeia. Eu não o vi passando, pois eu estava na roça com o meu pai. Aquela outra minha irmã, que está na aldeia Jaguapiré agora, falou também: “o Silvano passou aqui e nos gravou aqui falando”. Ela falou, mas ele já tinha passado e nós estávamos na roça trabalhando. Tinha bastante Kaiowá na fazenda. Naquele tempo, o Silvano trabalhava para fundar a aldeia, mas, naquele tempo, ainda não era aldeia, pois ainda estavam levando pessoas para o local.

Eu fiquei, então, com o pai dessa menina, também filha do meu primeiro casamento com não-índio, aqui, e viemos embora para cá. Não sei quantos anos que eu já larguei lá. Quando fundou essa aldeia, eu nem sabia também. Quando eu vim de lá nem mexia. Não mexia aquele tempo ainda, por causa que o Silvano faleceu, nós não estávamos mexendo naquela aldeia para fundar. Depois nós viemos embora, e só há pouco tempo eu fui atrás do tio Luciano na aldeia. Depois que eu estava com seu pai eu fui para lá, porque fiquei sabendo que o meu pai estava na aldeia.

Quando eu vim embora, o pai ficou na Canarana no Paraguai trabalhando. Depois saiu de lá e veio à aldeia Sassoró, perto de Tacuru. Da Sassoró, o pai voltou para a fazenda onde hoje é a aldeia. De lá veio aqui para Caarapó, e depois daqui

---

<sup>85</sup> Virginia Watson observou, em seus estudos sobre os Kaiowá, que “a pessoa defunta torna-se **agwery**, podendo vagar livremente pela terra sem ser vista por seres humanos vivos. Os **agwerys** podem, muitas vezes, ser perigosos, sendo tentados freqüentemente a regressar à família e fazer algum mal. No caso de permanecerem somente mulheres e algumas crianças pequenas, queima-se então a casa, passando os inquilinos a morar em outro lugar” (WATSON, 1944:40). A afirmação da informante contrasta com as observações de Pereira (2004:212) para quem “Para os Kaiowá, é a morte de um adulto importante e não de um filho que é fato propulsor da mudança de localidade. Isto porque o adulto tem **anguery** mais forte, podendo causar doenças e mortes aos vivos, principalmente aos parentes mais próximos”.

que foi lá na aldeia, levaram-no: o primo do meu pai o levou para a aldeia. O pai ficou sete anos lá, depois logo ele faleceu. Anteriormente eu fui lá, mas ele ainda era novo.

Quando me casei com um “branco”, na fazenda Sossego, nós fomos para uma fazenda que o meu novo cunhado não-índio morava, uma gleba. Ficamos lá quase um mês, depois nós fomos direto para a usina, para lá da cidade de Nova Andradina, para cortar cana. Ficamos quatro anos na usina trabalhando. Como meu marido bebia demais, muita pinga, mandaram-no embora. Então viemos embora para cá, para Novo Horizonte do Sul.

Aqui trabalhamos um tempo num sítio, tocávamos roça, arrendamos terra para tocar. Não dava nada. Aí nós fomos para o Paraguai de novo, lá perto do Rio Iguatemi. Fomos para lá, para longe, para ficar trabalhando lá, depois nós voltamos. Lá tocava roça e trabalhava para o fazendeiro também, plantando capim. Nós ficamos quase um ano lá. Tinha paraguaio, brasileiro todos misturados na fazenda. Lá que nós ficamos sozinhos, sem os parentes. Esse meu moleque, desse casamento, tinha um mês que ele havia nascido, quando fomos para o Paraguai.

Nos parávamos muito em pessoas conhecidas, nós aí ficávamos em fazendas. Mas na aldeia nunca mais fiquei, só com o marido. Agora que eu estou indo lá de novo lá onde a mãe mora, nunca mais tinha ido à aldeia. Fiquei muito tempo sem ir. Quando eu estava com o outro marido, nunca voltei para a aldeia. Nem sabia que o pai trabalhou bem aqui no Caarapó. Depois que eu fui com seu pai até lá em Amambai, só que não deu certo, e nós voltamos. Aí depois que eu fui de novo sozinha no outro ano até a aldeia. Aí depois eu fui com ele e com as crianças. Da cidade de Tacuru nós pegamos um táxi até a aldeia.

Tanta aldeia que nós passamos: nós fomos à Taquara, no Paraguai, uma aldeia Kaiowá, nós ficávamos só uns dois, três dias aí já mandaram irmos embora, meu pai não parava. Falavam para o pai: “aldeia não é seu lugar, seu lugar é no meio do Paraguai” é isso que falavam para o pai os Kaiowá lá do Paraguai. Aí o pai falava: “não a minha mulher é a índia de verdade, índia Kaiowá”. E eles diziam: “mas você não é”. Quem via meu pai na aldeia já falava “o paraguaio já entrou na aldeia. O paraguaio vai para o lugar dele, para outro lugar”, falavam desse jeito. Então nós não nos dávamos na aldeia de jeito nenhum, eu mesma não parava, queria parar com o pai em algum lugar, mas não aldeia.

Nós ficamos um tempo na Paraguasu, quando a aldeia estava começando, também. Depois nós saímos todos, já que uma pessoa falou que ia expulsar todas as pessoas de lá, por isso nós saímos. Na Jaguapiré também, nós ficamos quase um ano, a aldeia estava começando. Aí vinha desse polícia, policiamento, aí era jogar tudo o pessoal fora. Depois foi um polícia que é conhecido do pai, ele vivia lá no português de lá da ponte, lá no Sete Cerros, ponte de Paranhos. Então ele falou para o pai: “ê paraguaio velho, você sai daqui, que daqui uns dias viremos aqui e nós vamos expulsar essas pessoas. Você pode sair daqui, pois aqui não é seu lugar”, falou para ele. Meu pai era chamado de paraguaio. Diante disso, nós saímos depois que ele falou: “daqui a 60 dias nós vamos vir de novo aqui e nós vamos expulsar essas pessoas aí. Nós vamos queimar casa, nós vamos queimar tudinho” falou para o pai. Aí depois de três ou quatro dias nós saímos todos de lá. De Jaguapiré, nós fomos para a fazenda, do lado de Sete Cerros, a fazenda lá perto do Pacuri.

Toda aquela região nós moramos. De vez em quando, a gente saía. Nós estávamos no Sete Cerros, depois saímos todos de lá. Aí depois que aldeia saiu, levaram o pai para lá de novo. O primo dele o chamou e levou todos para lá. Falaram para ficar na aldeia porque ele era o parente, e então ficamos todos para lá. Agora a mãe que está lá. Eu mesma nunca mais parei na aldeia, nunca mais. Na aldeia não é bom nós vivermos, porque a gente vive na aldeia e depois a feiticeira começa a fazer o mal. Às vezes, a pessoa não faz mal para ninguém, já fazem mal para a pessoa e já a matam. E assim a gente fica na cidade. Aqui não, a gente fica doente, às vezes, se vai sarar, sara. Se Deus quiser que a gente sare a gente sara, e se não quiser, Deus que sabe. Porém, se o pai não estivesse na aldeia, estaria vivo. O

pai estava bem, completou 60 anos, aposentou, mas não pegou nem um ano a aposentadoria e ele morreu logo. Se estivesse vivo, ele iria fazer 62 anos.

\* \* \*

A TI Sete Cerros, diferentemente de outras TI como Caarapó, Amambai e Porto Lindo, é marcada pela ausência de projetos por parte do Estado, de Ongs ou de missionários. Além do salário dos aposentados, do único professor, Tomás Vera, e dos agentes de saúde, o meio de conseguirem dinheiro é pelo trabalho em fazendas vizinhas à TI ou mesmo no interior da própria aldeia, na colheita e venda de sementes de gramíneas e na construção de cercas de arame para o gado. Não possui igrejas evangélicas e não-índios são impedidos de morar na aldeia. Dizem que até o Chefe do Posto da FUNAI, que era branco, foi expulso pelo ex-capitão, após graves desavenças entre ambos.

Removidos, confinados, os Kaiowá de Sete Cerros superaram muitos obstáculos para retomar suas terras, até ter o reconhecimento oficial, numa espera pela ação governamental que se arrastou por vários anos. De acordo com relatório da FUNAI, a Área de Sete Cerros abrigava originalmente a população de duas áreas. Eram Guarani ñandeva, mas receberam a população de outra área kaiowá, destruída anteriormente (Parecer n. 020/CEA/91/FUNAI *apud* BRAND, 1993:153). Expulsos de seu território em 1971, os Guarani e Kaiowá tentam retornar à área e reconstruir suas casas em 1973. No entanto, três anos depois, a fazenda muda de dono e reinicia um período de perseguição, mortes e expulsão dos indígenas pelo novo proprietário e seus capangas. Em carta ao presidente da FUNAI, o capitão indígena Silvano Valiente denuncia o assassinato de uma família indígena de seis pessoas. Para forçar a saída do local, os indígenas têm suas casas queimadas, aponta um outro relatório de 1980 (ARAÚJO, 1996; BRAND, 1993).

*“Estima-se que a população de Sete Cerros era de dois mil até os anos 70, quando estes Guarani começaram a ser perseguidos, expulsos e mortos pelos não-índios que invadiram a região”* (ARAÚJO, 1996; BRAND, 1993:153). A Área Indígena de Sete Cerros foi identificada pela FUNAI em 1987. Em 1991, a FUNAI retomou o processo de reconhecimento da área, quando a população indígena já havia sido expulsa de seu território tradicional, permanecendo fora dele em razão das ameaças dos empregados da empresa que, a partir de 1976, passaram a ocupar aquelas terras – a Sattin S/A Agropecuária e Imóveis. Nesse momento, os indígenas encontravam-se dispersos por outras áreas guarani no MS, aguardando o reconhecimento oficial para que pudesse retornar às suas terras. A Área Indígena de Sete

Cerros foi declarada como posse permanente dos Kaiowá em 26 de novembro de 1991, com uma área de 9.003 ha no município de Paranhos. A área deveria ser demarcada e os não-índios retirados. Entretanto, ela continuou ocupada pelo fazendeiro e seus empregados. Os índios permaneceram fora dela, vivendo precariamente em outras áreas ou à margem das estradas e tendo que enfrentar todo tipo de dificuldades.

Em 17 de setembro de 1992, medida judicial em favor dos indígenas de Sete Cerros fez com que eles comessem a retornar para o território. Porém, uma liminar contrária interrompeu a reocupação iniciada pelos índios. Enquanto a metade das famílias indígenas conseguiu se estabelecerem no território, confinada em uma área de cerca de três hectares, passou a ser vigiada pelos empregados da Sattin, morando em barracos de lona, impedidos de plantar, caçar ou pescar. A outra metade foi impedida de entrar na área. A continuidade do processo de demarcação foi, depois, autorizada pelo TRF de São Paulo e a TI Sete Cerros foi demarcada e o processo homologado pelo presidente da República em 01/10/93. Mesmo assim, os indígenas ainda estavam impedidos de ocupar a terra, oficialmente reconhecida. No dia 12 de maio de 1993, os indígenas tiveram direito legal de reocuparem suas terras tradicionais, com a retirada da Sattin S/A e de todos os seus empregados (ARAÚJO, 1996).

No dia 9/11/94, o então procurador geral da República, Aristides Junqueira, esteve em Sete Cerros e, diante da situação de miséria que os índios enfrentam, ele afirmou que, naquela região, *“uma vaca nelore vale mais que um ser humano”* devido ao contraste entre a pobreza indígena e os pastos bem cuidados da fazenda. Cansados de esperar por sentença judicial para a área ser transferida definitivamente aos índios, em 12/11/94, cerca de 200 Kaiowá, que estavam confinados há dois anos em apenas quatro ha do território, entraram na fazenda Iñu-Guasú ocupada pela Agropecuária Sattin S/A que ainda mantinha a posse da área por força de um liminar (PIB/CEDI, a partir de OESP, 13/11/94, FSP, 14/11/94 e Correio do Estado, 13/11/94). As 14 famílias de não-índios que estavam ocupando as terras foram transferidas para uma outra área (Diário do Povo, 16/11/94) (ARAÚJO, 1996).

A Justiça Federal de MS determinou o despejo dos Kaiowá, que entraram na Área da TI Sete Cerros (Correio do Estado, 16/11/94). No entanto, os Kaiowá prometeram resistir “até a morte” ao despejo, ocuparam casas e parte da fazenda e teriam cercado a ponte que dá acesso à área com toras de madeira e mantido vigias no local, armados com arco e flecha (Correio do Estado, 17/11/94). Diante da resistência indígena, o STF determinou a suspensão

do despejo de cerca de 230 índios da fazenda Iñu Guasu, até que o julgamento final sobre quem fica realmente com as terras fosse realizado (Correio do Estado, 22/11/94). O STF determinou que a Funai e os indígenas de Sete Cerros permitam, sem causar problemas, que funcionários da fazenda Iñu Guasu entrem na área, ocupada pelos índios, para cuidar do gado. Na fazenda, viviam cerca de oito mil cabeças de gado e pelo menos 70 eqüinos (Correio do Estado, 22/12/94). A Justiça Federal de MS determinou que a PM ficasse no local para facilitar a entrada dos funcionários da fazenda na área dos índios a fim de que o gado recebesse tratamento. A PM acusou os índios de estarem abatendo reses dentro da área. O administrador regional da FUNAI, Virgílio Clemente, afirmou que isso não estava ocorrendo, mas, que pelo contrário, a PM estava interferindo na área, revistando os índios para saber se eles estavam armados e humilhando os Guarani. O capitão Carlinhos Valiente afirmou que os índios da comunidade não estavam abatendo o gado, mas que esses animais entravam em roças, destruindo as plantações cultivadas por eles (Correio do Estado, 08/02/95) (ARAÚJO, 1996).

Voltando à entrevista, Tereza (nome atual) primeiramente tem um filho (já falecido) com paraguaio. Do seu casamento, com Kaiowá, teve três filhos, antes de ter o marido “roubado” pela sua própria irmã, Martina, que teve dois filhos dele, antes do mesmo ser assassinado. Posteriormente, Tereza vem a encontrar um não-índio, casam-se e têm um casal de filhos. Esse casamento leva a uma mudança de residência para Novo Horizonte do Sul, se distanciando bastante do local originário, onde está a maioria dos seus parentes. Esse afastamento geográfico provoca, também, um distanciamento social, já que Tereza praticamente deixa de ter contatos com seus parentes. Ficando viúva, ela contrai um novo casamento com não-índio o que leva à retomada das relações com sua parentela de origem.

Após freqüentes visitas aos seus parentes aldeados, Tereza planeja ir morar na cidade de Coronel Sapucaia, para ficar mais perto dos parentes. Desistindo dessa idéia, antes mesmo de concretizá-la, resolve convidar os seus parentes aldeados a virem morar em Novo Horizonte do Sul.

Na primeira tentativa de trazê-los, em dezembro de 2003, apenas um dos filhos de Tereza, Vardo, duas noras, Angela e Ramona e duas netas (uma de cada filho) decidem acompanhá-la. Um de seus filhos, Isidoro, que deixou a mulher ir à frente, fica na aldeia com a promessa de que irá dias depois. A mãe de Tereza, Leonida, que havia prometido ir, na

última hora, muda de idéia e fica na aldeia, sob a alegação de que não poderia deixar suas coisas e partir para a cidade. Entre essas coisas estão animais: cavalos, cachorros, patos, porcos e galinhas e a roça. Após resistir a duas tentativas de transferência para o meio urbano, um fato inusitado faz com que a mãe da informante aceite o seu convite.

O corpo de uma de suas netas, Deliana, é encontrado numa mata, a uns dois quilômetros das casas habitadas por esta família, três semanas após a moça de 15 anos ter desaparecido, depois de uma discussão com seu pai, Anastácio. Um outro fato violento vem se somar a esse: um de seus filhos de criação, de 18 anos é assassinado na cidade de Paranhos. Esses dois casos vêm se somar a outros dois, acontecidos poucos anos antes: a morte de seu marido, Ramão, e de uma de suas filhas, Bernardina, segundo ela e seus parentes, vítimas de feitiçaria.

Como entre os Kaiowá e Guaraní grande parte das doenças são atribuídas à feitiçaria, o trabalho de cura consiste na procura de um culpado que teria feito o feitiço e na pressão ou na tortura para que se desfça o seu trabalho maligno. A identificação do culpado é conseguida por meio do cacique. Alguns acusados apanham muito para confessarem sua culpa, podendo ser até executados caso não consigam desfazer o mal e a vítima venha a falecer.<sup>86</sup> Afirmam os Kaiowá e Guaraní que, atualmente, algumas pessoas só sabem fazer o mal, mas esqueceram como é que se desfaz, para que o doente venha a restabelecer a sua saúde. Algumas pessoas acusadas de serem feiticeiras fogem ou são salvas dos acusadores por seus parentes, em outras situações são expulsas da aldeia pela liderança ou pela parentela da vítima que as perseguem. Serão apresentados alguns exemplos de casos de feitiço, da forma como foram relatados pelos familiares das vítimas, ocorridos recentemente na TI Sete Cerros, onde as vítimas pertenciam à mesma família, a dos Valiente.

No primeiro caso, a irmã da informante, Bernardina, foi à casa da feiticeira e pediu para essa fazer um “trabalho” que fizesse com que o seu marido, que a havia abandonado, voltasse para ela. A feiticeira aceitou o seu pedido com a condição de receber em troca alguns

---

<sup>86</sup> Joana Silva (1982:74) conta um caso de acusação de feitiçaria que se deu em Panambi: *“Recentemente uma acusada e sua família tiveram que se mudar para outra aldeia, porque essa corria o risco de ser assassinada. Um homem havia adoecido gravemente e os tratamentos médicos que recebia não resultavam: inicialmente eram apenas rumores de que estava enfeitiçado por esta mulher, mas inesperadamente invadiram sua casa durante a noite e arrastaram-na até a casa do doente. Amarraram-na junto à rede e bateram nela para que confessasse que havia enfeitiçado o doente. Ela foi salva apenas porque o chefe do Posto chegou a tempo e não permitiu que a matassem”*.

pratos que cobiçava. O trabalho foi realizado com êxito e o marido retornou. Porém, Bernardina, resolve não dar os pratos cobrados pela feiticeira em pagamento pelo seu trabalho. Poucos dias depois Bernardina começa a definhar e falece.

No ano seguinte, a vítima é seu pai. Ramão estava caçando em companhia de seus netos, filhos da informante, próximo à casa de uma velha, reconhecida por boa parte dos moradores da aldeia por suas feitiçarias, quando seus cachorros perseguiram os porcos da feiticeira. Dias depois, Ramão começou a definhar cada vez mais a cada dia que passava. A feiticeira, dona dos porcos, então foi pega e amarrada por uma semana a uma árvore na casa de Ramão. Mesmo sob vários tipos de tortura, a acusada se recusou a desfazer o mal. Um dos netos da vítima tenta assassiná-la com um machado, mas foi impedido pelos demais. Até que, numa noite, a feiticeira ficou vigiada por Aristeu, um senhor solteirão surdo-mudo que tinha problemas mentais, vizinho e “amigo” de Ramão, e a mesma o convence a libertá-la em troca de favores sexuais. O ato se consumou e a feiticeira foi libertada. Fugiu da aldeia com seus parentes, dizem que para o Paraguai. No entanto, antes de sair, a feiticeira passou próxima à rede onde o velho agonizava, cuspiu para o lado dele e deu sua sentença fatal: *“agora é que você vai morrer, velho”*. Na manhã seguinte, Ramão amanheceu morto.

No terceiro caso Deliana, uma jovem de 15 anos, que todos a elogiavam pela sua beleza e por ser estudada (cursava a 7ª série na escola da cidade de Paranhos), “apaixonou-se” por um Kaiowá da aldeia, na faixa dos 30 anos, casado e com filhos. Deliana então encomendou um feitiço que fizesse com que o homem gostasse dela. O trabalho foi feito com sucesso e os amantes fugiram para o mato. Alguns dias depois, o marido arrependido voltou para casa e tentou a reconciliação com sua esposa, a qual não aceitava mais ter relações com ele. O homem, então, cometeu suicídio por enforcamento. Sua amante, Deliana, sentindo-se culpada pela morte do homem, vivia se lamentando, afirmando que sabia que iria pagar com a vida pelo seus atos. A esposa da vítima a ameaçou de feitiço. Assim, Deliana temia que o próprio feitiço que ela encomendou voltasse para si: alguma coisa, durante o trabalho, deve ter dado errado para que o êxito não tivesse sido total e a relação com o seu amante tivesse durado poucos dias e tivesse esse desfecho fatal. Durante aproximadamente três meses após o suicídio do seu amante, a jovem perambula pelos caminhos da aldeia “perdida”. Próximo ao natal de 2003, a informante foi à aldeia e a convidou a ir morar na cidade de Novo Horizonte do Sul, mas Deliana resolveu ficar na aldeia. Na mesma semana, a jovem, em estado de

embriaguez, brigou com o pai e fugiu de casa. No dia 15 de janeiro de 2004, dia de recebimento da aposentadoria da avó da jovem, Leonida, e mãe da informante, encontrei essa família num supermercado da cidade de Coronel Sapucaia onde Leonida fazia compras e peguei carona com ela para a aldeia, no caminhão do estabelecimento comercial. Durante a viagem na qual estavam, além da avó, o pai a irmã, os primos de Deliana e a viúva do suicida entre outras pessoas, falaram-me a respeito da jovem, e afirmaram que ela estaria trabalhando na cidade de Paranhos. Já no interior da aldeia, quando passávamos em frente à casa de Deliana, já foi dado um sinal pelo seu primo, Agrício, que vinha assustado de uma mata próxima à residência. Pelo gesto do rapaz, todos entenderam que se tratava de suicídio. Em cima do caminhão, houve um certo rebuliço e, ao desembarcarmos, a choradeira foi geral. Tratava-se de Deliana: seus ossos haviam sido encontrados pelo seu primo três semanas após o seu desaparecimento. Em uma árvore, a camiseta da jovem presa a um dos galhos e o seu par de tênis embaixo dessa indicava a forma como havia falecido: suicídio por enforcamento. Houve, então, o reconhecimento do “corpo” de Deliana, já que esse estava irreconhecível por ter sido devorado por animais.<sup>87</sup>

Brand coletou depoimentos de várias lideranças que afirmaram não se fazer velório e o morto ser enterrado no local mesmo, nos casos de suicídios. E, também, baseado na bibliografia guarani, sugere que “*A preocupação era tirar da memória esta prática, evitando assim que outros seguissem o mesmo exemplo*” (BRAND, 1997:155). No caso que foi observado, o pai da menina, Anastácio, recolheu seus ossos e os colocou num caixão depois que um policial veio tomar as providências de praxe, já no veículo que trazia o caixão. Naquela noite, o velório foi feito, regado por muita pinga, providenciada, à tarde, na venda mais próxima da TI. Não pude comparecer ao local do velório, realizado na cozinha da casa da avó da vítima, local onde a mãe da menina, Assunciona, se estabeleceu após deixar a casa onde moravam, logo que soube do acontecimento. Suspeito que intencionalmente houve um

---

<sup>87</sup> É interessante notar também como a cosmologia guarani ainda continua viva, mesmo entre a população mais jovem. No caso do suicídio de Deliana, descrito acima, seus restos mortais só foram encontrados, de acordo com o seu primo que encontrou os ossos da menina, porque, segundo ele, ao ir à mata a cavalo para procurar madeira para a construção de sua casa, o espírito da menina enforcada o chamava com três assobios. Nisso, o cavalo assustado o levou até o local onde, na visão desse informante, ele viu o corpo de Deliana intacto dependurado na árvore e com a cabeça virada, quietinha como se estivesse acabado de tirar a própria vida. Então, o mesmo já correu para avisar os familiares da vítima. Entretanto, pude presenciar o momento em que ele acompanhou a família até o lugar onde o fato se consumou. Chegando ao local indicado, notei que, presa ao galho da árvore, estava apenas a camiseta da menina, pelos arredores apenas seus ossos encontravam-se espalhados.



desencontro de informações, para me despistar, que fez com que eu não soubesse que o velório seria realizado. Entretanto, como estava hospedado na escola, a menos de um Km do local, durante a madrugada, pude ouvir choros extravagantes e, ao clarear do dia, muitas risadas se faziam ouvir.<sup>88</sup>

Logo ao clarear do dia, dirigi-me ao local do velório e, ao chegar, encontrei o ex-capitão da TI, Carlinhos Valiente que, ao redor do caixão, chorava muito. Aproveitou o momento para declarar que iria chamar a Polícia Federal para retomar o cargo, culpando a política praticada pelo capitão que o substituíra, seu irmão Pedro Valiente, como responsável pela situação crítica em que a TI se encontrava, como se, na sua visão, fosse esse o motivo da filha da sua sobrinha ter tirado a própria vida. Enquanto isso, foi possível observar que a mãe da menina colocava todas as roupas da vítima, e mais alguns objetos de uso pessoal, dentro do caixão.

Segundo eles, o enterro deveria ocorrer logo ao amanhecer. No entanto, quando cheguei, pela manhã, a pinga já estava acabando e passaram a me pressionar para ir comprar mais “cachaça” na referida venda, a uns 12 Km de distância do local. O problema era que ninguém do grupo queria, sabia ou estava em condições de dirigir o carro do professor (que até estava com problemas mecânicos), após a noite de bebedeira. Logo passaram a ver em mim um motorista em potencial. Apesar dos constrangimentos, negando veemente a atendê-los, passaram a afirmar que só levariam o caixão quando a bebida alcoólica fosse providenciada, pois, segundo eles, a pinga serviria para *“dar mais força para carregar o caixão”*.

Para se ter uma idéia, o cemitério fica a uns três quilômetros do local onde o caixão se encontrava. E realmente, só após alguém ter providenciado a bebida alcoólica, o enterro saiu. A essas alturas, já eram 14 h. No caminho que corta as pastagens até o cemitério, havia um revezamento: enquanto quatro pessoas (inclusive eu) carregavam o caixão, o restante do grupo de umas dez pessoas carregavam, bebiam e revezavam os litros de pinga que, assim, como o caixão, eram passados de mão-em-mão.

---

<sup>88</sup> Certa inconstância no comportamento emocional dos Kaiowá me chamou a atenção. Tanto no velório quanto no enterro, algumas pessoas passavam de um extremo ao outro: do riso ao choro (e vice-versa) rapidamente. Durante os funerais, por pouco, não acontecem mais mortes. Nesse caso, dois jovens, um deles da TI Taquaperi, se desentenderam: um armado de uma faca e o outro de posse de uma enxada partiram para a briga em cima do túmulo da defunta que acabara de ser enterrada. O desfecho só não foi fatal porque eles foram apartados. Não saberia dizer até que ponto a embriaguez de ambos contribuiu para a exaltação dos estados de ânimos.

Num outro caso de feitiço, ocorrido na TI Sete Cerros, o autor, depois de ter sido identificado pelo cacique, capturado e torturado, entre outras formas de violência, com um alicate, torciam-lhe o nariz. O acusado, ao ter um facão ao pescoço pronto para decepá-lo, resolveu confessar o crime e foi levado até o seu barraco, de onde havia sido retirado à força. Mostrou, então, preso ao teto, o objeto do feitiço que havia escondido. Desfeito o trabalho, a vítima da feitiçaria se restabeleceu e o suposto feiticeiro foi libertado.

Pelos relatos de Nimuendajú sobre as acusações de feitiçaria entre os Apapocúva-Guarani, pôde-se notar como essas acusações podem levar à mudança de localidade de pessoas ou grupos de pessoas envolvidas em semelhantes atos. Para Nimuendajú, as acusações de feitiçaria recaem sobre uma horda diferente da que pertence a vítima ou a algum forasteiro incorporado ao grupo:

No bando de Joguyroquí, vivia um Kayguá chamado Uembé, que tinha uma filha adotiva, a qual casou com um sobrinho de Joguyroquí. Ele morreu pouco tempo depois do casamento. Uembé casou então a moça com um outro jovem da horda; esse, no entanto, não a tratava como o sogro desejaria, razão pela qual, um dia, tiveram um pequeno desentendimento. Não demorou muito e também esse segundo genro de Uembé morreu em questão de dias. Agora parecia certo que o Kayguá era moãjáry, e que matara os dois maridos de sua filha adotiva. Ele foi caçado como um animal selvagem, mas conseguiu fugir para o sertão de São Pedro do Turvo.

Num outro relato, escreve Nimuendajú:

Menos felizes foram outros Kayguá da hoje extinta aldeia Laranjinha, na região do rio das Cinzas. Eles haviam sido denunciados ao pajé Guyracambí como tendo envenenado seu filho. Seu retorno iminente para Mato Grosso foi interpretado pelo pajé como prova da sua culpa; esse, então, lhes fez uma emboscada na margem do rio, onde um deles foi morto, enquanto o outro fugiu ferido. Guyracambí, no entanto, descobriu o esconderijo do fugitivo; foi ter com quem o mantinha escondido e o forçou a matar o ferido durante o sono, com um tiro de pistola.

E, por último, um outro exemplo:

Em 1904, foram assassinadas, na aldeia Piraju, uma filha e uma neta do mesmo Guyracambí, por suspeita semelhante, as duas viviam, anteriormente, no rio Verde, onde já espalhara entre os Oguauiva a suspeita de elas serem culpadas de uma grande mortalidade infantil. Por isso, elas se retiraram para a aldeia de Pirajú, habitada, na sua maioria, por índios Kayguá; mas também ali passaram a ocorrer vários casos de morte, cujas causas foram atribuídas à feitiçaria da filha de Guyracambí. Especialmente a mulher do principal Kayguá, ausente na ocasião, exigia vingança. O pajé Ñeengueí que, naquela época, também vivia neste lugar, e a quem já foram feitas reiteradas referências, ordenou a execução do horrível crime, embora ele próprio não fosse Kayguá, mas Apapocúva como as vítimas da sua superstição. A mulher foi atraída para uma emboscada na mata e morta com um machado. Ninguém teve coragem de matar a sua filha, então deram a um menino a

arma assassina e o obrigaram a atirar contra a menina de cerca de seis anos, que havia subido numa árvore.

Os cadáveres foram jogados no Paranapanema, que os devolveu à terra abaixo da cachoeira do Palmital, onde foram achados pelos brasileiros. Com medo de que o crime fosse descoberto, toda a aldeia se dispersou. A maioria dos Kayguá fugiu para o estado do Paraná; Ñeengueí, ao contrário, juntou-se ao bando de Joguyroquý, ao qual veio ter também, anos depois, Tapendí, que matara a menina.<sup>89</sup>

Além da violência descrita acima, as relações na aldeia já estão bastante abaladas pelas iniciativas do Capitão da TI de arrendar boa parte das terras da aldeia para a criação de gado de fazendeiros locais. As reclamações são no sentido de que, ao dividirem o espaço da aldeia com milhares de bois, torna-se difícil ou até mesmo inviável fazer suas roças, já que são constantemente invadidas e destruídas pelo gado. Os indígenas também têm que compartilhar com os bois seus locais de banho, além do fato de as nascentes, de onde provem a água que tomam, serem invadidas pelos bois, o que tem provocado na população aldeã a suspeita de que estão sendo contaminados por doenças provocadas pelo gado, sobretudo devido à morte de várias crianças. É, também, a dificuldade de cuidar das crianças, com a intromissão dos bois, um fato apontado pelos indígenas, como motivo para o desestímulo em continuar morando nessa aldeia. Segundos várias pessoas, as crianças ficaram expostas ao perigo representado pelo gado, que pode investir sobre elas, em algumas situações. As constantes reclamações sobre o arrendamento devem-se não somente aos estragos provocados pelo gado e aos perigos a que as pessoas ficam expostas, mas também à dificuldade em ver qualquer benefício, além de uma caminhonete e de um trator, provindos dos contratos de arrendamento das terras da aldeia firmados entre o capitão e os fazendeiros. Mesmo estando o capitão em diálogo com seus conselheiros, são freqüentes as reuniões convocadas para discutir os problemas e planos para a comunidade aldeã.

Os Kaiowá da TI Sete Cerros passaram a cultivar menos suas roças. Pouco depois da demarcação da área, tão logo perceberam que as benfeitorias da antiga fazenda (estacas, arames e piquetes) poderiam ser vendidas no mercado regional. Começou, então, uma corrida e disputa entre os indígenas e desses com os proprietários não-índios vizinhos em busca de negociações. Pelo lado dos fazendeiros, atraía-lhes os preços irrisórios. Do lado indígena, a oportunidade de obter dinheiro ou bens dos brancos aparecia como principal motivação. O capitão da TI, na época, Carlinhos, foi um dos primeiros a negociar: trocou um enorme curral por um *Jeep* (automóvel) velho. Algumas casas foram preservadas e hoje são ocupadas pelas

---

<sup>89</sup> NIMUENDAJÚ, 1987:93-4.

pessoas mais influentes da TI como os conselheiros.

As principais doenças observadas entre crianças e jovens indígenas são doenças relativamente fáceis de serem erradicadas, desde que se tomem medidas profiláticas. Dentre essas doenças, destacamos o alto índice de verminose, de parasitose intestinal, de anemia e de desnutrição. A carência alimentar leva, sobretudo crianças, a um desequilíbrio protéico bastante acentuado, o que acarreta outras doenças infecciosas no aparelho respiratório, gastrointestinal etc.

Na faixa etária de 10 a 14 anos, encontramos um certo número de doenças venéreas, principalmente a blenorragia (gonorréia). Nos adultos, o índice de tuberculose é bastante acentuado, tudo isso em consequência da desnutrição que vem desde a infância. Em relação à parte dentária, os cuidados são muito precários. Muitas das doenças que acometem os Guarani e Kaiowá são resolvidas com a medicina dos caciques. Há os chamados “remédios do mato” e tratamentos à base de benzimentos e rezas. Quando aparece um doente, em geral, o cacique faz o benzimento, faz um diagnóstico e, se necessário, avisa a enfermeira ou o enfermeiro do Posto para levar o paciente ao hospital. De toda parte das aldeias ou mesmo das cidades, vêm pessoas a fim de serem curadas pelo cacique: crianças, mulheres, homens.

Apesar dos Guarani e Kaiowá afirmarem que nem todos os problemas que interferem na vida do grupo vêm de fora da aldeia e são culpa dos não-índios, sabem que, mais do que as doenças venéreas e a tuberculose, a doença do não-índio introduzida na aldeia que mais se alastra é o alcoolismo. Ao consumo de bebida alcóolica, principalmente entre os jovens, é atribuída a destruição de muitas famílias. O jovem, quando consegue dinheiro e vai à cidade, compra bebidas alcóolicas. Alguns assassinatos, estupros e outros crimes ocorridos entre os indígenas são explicados em função do alto consumo de bebida alcóolica. Os Guarani e Kaiowá afirmam também que muitos suicídios são provocados pelo consumo de álcool. De acordo com o cacique Inácio Souza:

O jovem toma álcool por aí, uma, duas, três goladas. Aí já fica embrabecido. E se não for ele fazer alguma coisa com os outros, ele mesmo já pensa em se enforcar. Acontece muito isso. Não é da pessoa ou de qualquer outra coisa, porque se a moça ou o rapaz não tomasse álcool cuidaria bem da vida dele.

A conversão religiosa aparece, nas explicações dos Guarani e Kaiowá crentes, como solução para o alcoolismo.

Na TI Sete Cerros, como o espaço físico da aldeia é maior comparativamente a outras TIs guarani e kaiová no Estado, as famílias nucleares constroem suas casas mantendo sempre uma certa distância à de seus parentes. Como declarou o cacique Luciano Valiente : *“o kaiová não tem costume de morar amontado, a gente precisa de espaço para viver, uma casa aqui outra lá adiante”*.

Voltando à descrição do trânsito guarani, o filho da informante, Isidoro, que tinha ficado para trás, chegou a Novo Horizonte do Sul, 45 dias, aproximadamente, após a chegada da sua esposa, Ramona. Enquanto isso, a mãe de Tereza, Leonida, irmã, Assunciona, cunhado, Anastácio e sobrinhos, entre estes Fernando (filho da sua irmã Martina, criado pela avó e que deixou sua mulher com três filhos na TI Sete Cerros) foram para a TI Jaguapiré, onde havia uma irmã da informante, Martina. Ao saber do suicídio de sua sobrinha, Martina culpou o pai da suicida, Anastácio, pela menina ter tirado a própria vida. Entraram, assim, em discussão e Martina tentou assassiná-lo dando uma facçãozada na cabeça do seu cunhado. Socorrido, ele foi levado para um hospital em Dourados.

Temendo vingança por parte dos parentes da vítima, Martina fugiu com sua família para uma fazenda vizinha à TI. Já a mãe de Tereza abrigava-se com três filhos adotivos do sexo masculino, Chikilin, Miguel e Fernando; uma filha, Assunciona, mulher da vítima com quatro filhos, dois de cada sexo; uma neta, Mariana (filha da sua filha, Bernardina, que faleceu vítima de feitiço, segundo a versão indígena), com o seu marido, Roberto, e três filhos, sendo duas meninas e um menino e, também o cunhado desta neta. Todos foram para a cidade de Novo Horizonte do Sul. Dois meses após a violência sofrida, Anastácio teve alta do hospital e foi levado para a TI Sete Cerros. Sabendo do retorno do marido, Assunciona voltou para a Sete Cerros, com seus filhos e filhas. Ela foi acompanhada pela Mariana com o marido, os filhos e o cunhado. E o filho da informante, Vardo, após cinco meses na cidade de Novo Horizonte do Sul, voltou para a TI Sete Cerros com sua família, porque, segundo ele, sua esposa deixou os documentos na aldeia o que os impedia de receber a cesta básica e participarem de outros programas sociais do Estado. Mariana foi com a família para uma fazenda onde o marido já havia trabalhado próxima a Sete Cerros; Assunciona para Sete Cerros, e o cunhado da Mariana para a TI Sassoró.

A mãe de Tereza foi, alguns dias depois, para onde está Martina, na fazenda, deixando com a informante um de seus filhos de criação. Dois meses depois, o Isidoro que tinha ficado

em Novo Horizonte do Sul foi procurar sua avó e a encontrou com a tia Martina. Nessa época, estava morando em um barraco no meio urbano da cidade de Tacuru, no momento em que se preparavam para ir para a TI Sete Cerros. Decidem ir com Isidoro para Novo Horizonte do Sul, a mãe de Tereza, com seus dois filhos adotivos, irmã e cunhado com seis filhos. Um dos filhos de Tereza, casado, Jurandir, mora em Sete Cerros e trabalha com o sogro. Uma menina criada por sua mãe, filha da Martina, também não quis sair de Sete Cerros.

Já em Novo Horizonte do Sul, a mãe de Tereza ficou morando com seus dois filhos na casa da informante; seu filho Isidoro construiu a sua casa num outro local, a Martina com sua família, também recebeu ajuda para o material de construção, de um candidato a prefeito e fez a sua casa, ao lado da residência de um outro Kaiowá, de outra parentela, chamado Geraldo.

Em Novo Horizonte do Sul, os Kaiowá conseguiam viver com o *puchero* e trabalhavam de bóia-fria nos sítios e fazendas da vizinhança. Quatro dos filhos da Martina estavam recebendo o vale cidadania de R\$ 25 cada. Recebiam, ainda, doação de roupas por parte de não-índios. Na cidade, continuaram a manter as relações com sua parentela e estabeleceram relações com a família indígena que já morava na cidade e com não-índios.

As relações mais freqüentes e intensas com os não-índios se dão com as pessoas da classe social economicamente menos favorecida geralmente companheiros de trabalho, de passatempo e de bebedeiras pelos bares da cidade. Alguns indígenas fazem de tudo para manter o vício da bebida, chegando mesmo a roubar bebidas dos estabelecimentos comerciais, comprar fiado e não pagar ou até mesmo tomar à força. Na cidade, a polícia local, com muita freqüência, leva um índio, acusado de algum transtorno, para passar a noite na prisão.

Uma última informação sobre esta família: em dezembro de 2004, todas as pessoas que haviam se mudado para a cidade de Novo Horizonte do Sul, com exceção de Tereza com seus dois filhos mestiços, já haviam retornado as suas aldeias de origem, para os mesmos locais de onde partiram. Isso nos leva a crer que, após um período de “esfriamento”<sup>90</sup>, a vingança pode ser esquecida e as relações, que provisoriamente haviam sido rompidas, serem reatadas.

---

<sup>90</sup> A oposição quente/frio aparece com bastante freqüência nos discursos guarani e kaiowá. Assim, comentando sobre sua iniciação xamanística, o cacique Ângelo da TI Porto Lindo afirmou que viajou até o sol que é quente e até a lua que é fria. Porém, em outros casos, o quente e o frio se fundem: eles afirmam que a pinga é “água de fogo”. Se a mulher beber quando estiver grávida, “queima” seu bebê.

### 3.2 - Tradição/modernidade: à transformação do sistema guarani

Cheguei para a Reunião Aty Guasu logo pela manhã do dia do Encontro, o qual teria sua abertura somente à noite, e pude acompanhar os preparativos para a Reunião. Um ponto chamou a atenção: houve uma divergência entre os caciques e o capitão evangélico, que envolveu, também, outras lideranças, como os professores. Enquanto, para os caciques, a Reunião deveria ocorrer na “tradicional” casa de rezas recém-construída, os outros líderes defendiam que o melhor local seria uma moderna escola. O argumento dos caciques era o de que a casa de rezas sempre fora o lugar da cultura tradicional, símbolo do saber dos antigos, enquanto a escola seria o lugar da cultura e dos conhecimentos dos brancos. Em contraposição, os outros líderes afirmavam que a escola teria uma melhor estrutura para alojar os visitantes, preparar as refeições e espaço físico para acomodar os participantes. Conclusão: acordaram que a reunião fosse realizada embaixo de umas árvores próxima à escola, mas fora do seu pátio. Enquanto isso, a abertura do evento e recepção dos participantes se deu na casa de rezas. Nas outras duas noites do Encontro, ocorreram cerimônias tanto na escola quanto na casa de rezas. De uma a outra, a distância é de aproximadamente dois quilômetros.<sup>91</sup>

No tocante à educação formal, os capitães e as lideranças Guarani e Kaiowá do Estado de Mato Grosso do Sul, reunidos em Aty Guasu na TI Porto Lindo em setembro de 2003, elaboraram documentos com reivindicações a serem encaminhadas às autoridades municipais, estaduais e federais. Entre estas reivindicações, aparece: a criação do curso superior específico para formação de professores Guarani e Kaiowá – MS; a criação de cursos de alfabetização diferenciada aos Guarani e Kaiowá adultos; a implementação da educação pré-escolar, educação infantil específicos; a contratação de professores indígenas Guarani e Kaiowá para as áreas de conflito.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> “Por trás da suposta eficácia que motiva a utilização de nossa tecnologia pelos índios, há outras dimensões de saber, que não são necessariamente eliminadas pela apropriação de conhecimentos de nossa sociedade (...) Hoje, os povos indígenas reivindicam o acesso à educação escolar, que consideram como condição essencial para sua autonomia (...) O interesse dos índios pelos objetos e pelas técnicas dos brancos não se limita ao acesso aos instrumentos: ele se estende ao controle do conhecimento novo”. (GALLOIS, 1999)

<sup>92</sup> “De fato as escolas, junto com as Igrejas, emergem, segundo os Kaiowá/Guarani, como as grandes responsáveis pela ‘perda da cultura’ (...). Referente à escola nas aldeias, é importante destacar o pensamento de um grupo de cinco professores kaiowá/guarani: ‘estuda, estuda tanto tempo, ele repete, repete vários anos na escola (...) mas sempre ele não é valorizado (...) ele não consegue chega naquilo que ele quer ser’ (...). Percebem, ainda, que, na aldeia, esse estudo não tem sentido e não o valorizam. Na entrevista gravada, emerge, em todo o momento, que não se encontram bem na cidade, onde eles se sentem humilhados e inferiores,

Brand observa que:

O cenário voltado para a vivência do sistema tradicional não encontra apoio nos seguidores das várias Igrejas Neopentecostais, nem na geração criada nos contratos de trabalho nas usinas de álcool, tampouco em significativa parcela dos jovens criados dentro das mesmas Reservas e demais indivíduos que se beneficiam direta ou indiretamente com a situação vigente, tais como os intermediários na contratação de mão-de-obra, alguns professores, funcionários públicos, arrendatários de terras e outros. Esses informantes permitem desenhar um segundo cenário que, ao contrário do primeiro, indica para a aceleração do processo de entrada do não-guarani, do *tekopyahu*. Exercem papel fundamental, neste segundo cenário, as escolas, o assalariamento fora das Reservas e as Igrejas Neopentecostais.<sup>93</sup>

Um dos problemas colocados pelos estudantes-índios é que eles não têm vestuário e material para estudo. Assim, para estudar na escola da cidade, “*têm que levar um sapato bom, uma roupa boa*”. A falta de condições financeiras é apontada para o abandono do estudo.

Para boa parte dos Guarani e Kaiowá, na escola residem tanto os saberes exteriores, vindo do sistema dos não-índios, quanto os conhecimentos tradicionais. O cacique Marciano defende a importância da manutenção da tradição e da escola enquanto meio de preservação cultural: “*As coisas são importantes, portanto guardai-as dentro de vocês. Capitão deve apoiar professores para não deixar a nossa cultura. Não devemos tentar fazer fogo e antes de acender deixamos*”. Avá Jeguaká Mirí (Marciano).<sup>94</sup>

A observação de Brand (1997:39) é reveladora não só nas ambigüidades presentes nos discursos guarani) e kaiowá, mas no abismo entre práticas e discursos:

ao mesmo tempo em que atribuem à atuação das Igrejas Neopentecostais e às escolas significativa responsabilidade pela desintegração do seu modo-de-ser tradicional, cada vez mais Igrejas e escolas são construídas por solicitação e até iniciativa dos mesmos Kaiowá/Guarani.

---

*e têm vergonha de suas casas na aldeia, porém, ao tentar retornar à Reserva, não conseguem mais se entrosar*”. (BRAND, 1997: 248 à 249, nota 214)

<sup>93</sup> BRAND, 1997:268-9.

<sup>94</sup> “*Ao analisarmos as falas pronunciadas pelos Kaiowá/Guarani, no dia-a-dia, inseridos que estão numa situação de dominação socioeconômica de fora para dentro, emergem as duas lógicas interrelacionadas e mesmo em confronto. Uma, tradicional, que vem do bom modo-de-ser dos antepassados, expressa por meio das palavras da tradição, que continua oferecendo as linhas básicas de seu agir e, portanto, de suas falas e a outra, fruto já da imposição de fora para dentro, resultante do entorno regional, confrontando e negando a primeira. No entanto, embora as duas historicidades estejam interagindo e se confrontando, são as categorias culturais próprias do ñande reko kaiowá/guarani que ainda parecem seguir orientando, iluminando e buscando enquadrar o novo que vem de fora*”. (BRAND, 1997:37-8)



Aponta, ainda, para a complexa heterogeneidade deste povo. Como observa Brand (1997):

Hoje os Kaiowá/Guarani estão sendo constantemente desafiados pelo entorno regional do qual dependem para a sua sobrevivência enquanto grupo étnico diferenciado. Esses novos desafios impõem a reafirmação e a atualização das respostas históricas tradicionais e a construção de respostas inéditas (...) Frente a este entorno, os Kaiowá/Guarani vão se dividindo cada vez mais em função de cenários de futuro diversos e até antagônicos. Para uns, é no entorno regional que está o seu futuro, embora exigindo a negação de seu modo-de-ser tradicional (ñande reko). Para outros, exatamente por exigir esta negação, aí está o teko vaí (mau jeito de viver), está o não-kaiowá, a perda da tradição. E está, certamente, a raiz do grave problema do aumento do número de suicídios.<sup>95</sup>

A vida no mundo dos brancos representa, para o jovem Guarani e Kaiowá, perspectivas de novas experiências e possibilidades de ascensão social e econômica. No entanto, de modo geral, ele não consegue sucesso em sua saída e, quando retorna à aldeia, entra em choque com os valores tribais. Alguns jovens que moram na cidade afirmam preferir viver lá, pois, segundo eles, *"lá tem luz"*, referindo-se à energia elétrica do centro urbano. Um menino da T.I. Porto Lindo de 15 anos, que queria estudar numa Escola Agrícola na cidade de Amambai, acredita que *"vai ser difícil acostumar lá"*, mas que gosta mais da cidade, *"para trabalhar, para olhar as coisas, a biblioteca"*.

Os Guarani e Kaiowá, tanto os jovens quanto os mais velhos, observam que, hoje em dia, o índio é obrigado a se acostumar com o contato. *"A sociedade branca foi chegando, cada dia mais. Então os Guarani e Kaiowá foram obrigados a conviver com o mundo dos brancos, com a cidade e com os objetos de que necessitam"*. Porém, se, de modo geral, percebe-se um maior interesse dos jovens pela cidade, há também alguns que manifestam sua preferência pela vida de aldeia, e não conseguem ficar muito tempo longe dela. Afirmou um jovem da T.I. Porto Lindo:

Quando eu fui à cidade, eu não gostei muito do que vi. Muito carro. Eu tenho medo de ficar. Assim, quando eu vou na cidade tenho pressa prá voltar. Prá mim não importa à cidade. Vou lá porque precisa. É na cidade que tem o que comprar.

Os mais velhos acreditam que *"não é normal"* o jovem estar indo para a cidade,

---

<sup>95</sup> BRAND, 1997:44-8.

porque lá “*é muito diferente*”. As diferenças entre a vida na aldeia e na cidade são marcadas todo o tempo no discurso dos mais velhos:

A pessoa jovem, a mãe, o pai dele sempre educava. No entanto, o jovem quase não obedece mais a fala da mãe e do pai dele. Os pais falam para ele, explicam o que não é certo, o que ele faz não vai dar certo. Só que ele não obedece. Vai para cidade, sai da aldeia. Aí ele já aprende tudo muito diferente. Aprende coisa diferente para viver. É bom ficar na aldeia, na terra trabalhando. É melhor. As famílias que saem da aldeia e vão morar na cidade, quando surge qualquer doença, aparece na aldeia, para ser atendido pelo cacique. Assim, na cidade, sem dinheiro não dá para comer, principalmente quando se está doente.

Na opinião dos caciques, para a família que mora na aldeia, ou em qualquer outro lugar, estudar é altamente valorizado:

Se todos os jovens estudassem, ia melhorar muita coisa para a família dele. Mesmo que vá muito longe da família para estudar, melhor, porque esse aí vai para aprender para viver. Se todas as famílias pensassem assim, ia melhorar muito para elas. Agora o que não é muito bom é o jovem ir para a cidade só viver, sem estudar, sem aprender educação. É bom estudar para trabalhar como o branco. Dentro da área, tem serviço de roça.

No entanto, por outro lado, para trabalhar na lavoura, com as técnicas herdadas de seus antepassados, de pouco servem os conhecimentos outros além dos que já possuem. Ainda, segundo os caciques:

as famílias que saem da aldeia para morar na cidade estão meio erradas, porque, na cidade, dentre pouco tempo, eles não têm o que comer. Assim, vêm de lá, porque na aldeia dá para comer, levar a vida. Na cidade, não vai viver como na aldeia. Isso também é errado, porque ele larga a terra e vai, mas não fica lá e sempre volta à aldeia. Acontece muito isso.

São freqüentes os bailes na aldeia onde se dança ao som da tradicional música sertaneja, da música gaúcha e da música paraguaia, ouvidas geralmente por meios fonográficos e, às vezes, diretamente por meio de algum instrumento musical (sanfona ou violão) que alguns indivíduos possuem. Alguns jovens, que já viveram na cidade, afirmam não ir mais a essas festas, pois segundo eles, “*acontecem muitas brigas, principalmente quando há bebida alcoólica*”. Afirmam também que “*os Guarani não sabem se comportar como os brancos*”. Comentam isso, como se não fossem um deles.

Para os Guarani e Kaiowá é, definitivamente, importante conhecer cada vez mais do

mundo do branco e participar dele, ainda que reconheçam as dificuldades, preconceitos e desigualdades. Uma das estratégias é, como já foi afirmado, a adoção de identidade paraguaia. O indivíduo pode, também, obter algum sucesso em seu empreendimento. Os incentivos para uma “mudança” de identidade são, pois, inerentes às mudanças de circunstâncias. São poucos os membros do grupo que conseguem desempenhá-la com sucesso. Isso acontece apenas em encontros sociais passageiros, isto é, nas possibilidades ocasionalmente oferecidas para assumir uma identidade “de empréstimo” diante de estranhos. E não em seu contexto social habitual, em que os outros possuem uma quantidade considerável de informações prévias sobre o indivíduo.

Comentando sobre a perda da tradição de seu povo como uma consequência da perda da terra, o cacique Eustáquio de Porto Lindo enfatiza a necessidade da manutenção da qualidade das relações entre as pessoas, como uma forma de retomar o controle sobre suas vidas: *“Nós não mais vivemos como era antes por quê? Porque os brancos tomaram a nossa terra. Porém se vivermos em harmonia, conseguiremos novamente aquilo que queremos”*. **Avá Mbaraká (Eustáquio Garcia)**. Quanto à diferenciação de concepção de terra e de propriedade privada, corrente entre índios e não-índios, o cacique Irineu é enfático: *“Terra não se compra, porque isso é obra de tupã para todos”* **Tupã Veravusu (Irineu Garcia)**.

A palavra do cacique Catalino, em resposta à pergunta do Lico, do porquê acontece enforcamento: *“isso acontece porque nós deixamos de tratar de igual prá igual”* sugere a instalação da desigualdade entre os Guarani e Kaiowá. **Avá Rendyju (Catalino Aquino)**. Também o cacique Eleno dá a sua interpretação para o fenômeno dos suicídios, relacionando-os as festas em estilo regional que acontecem dentro das aldeias, na atualidade. Ele enfatiza a importância da manutenção da tradição, representada pelo respeito e obediência às palavras dos caciques como um meio de se evitar o suicídio:

Quando acontece baile, aparece muita gente e acontece alegria. Depois dessa festa, acontece choro. Na aldeia há suicídio: enforcamento, envenenamento, etc. Se não vivermos conforme o conselho dos caciques, muita coisa vai acontecer. Vamos viver desses (seguiremos) conselhos.<sup>96</sup>

Com a palavra, o cacique Feliciano condena as uniões e relações com não-índios, que estariam levando seu povo a ser esquecido por “Deus”. Relaciona o aparecimento das doenças

---

<sup>96</sup> Tupã Veravy (Eleno).

às mudanças nos hábitos alimentares, bem como à perda do conhecimento oriundo da tradição:

Tupã não olha mais para nós porque hoje em dia estamos todos cruzados com os brancos. Deus não requer isso de nós. Nós bebemos pinga, mas não mais bebidas feitas por nós, por isso que as doenças surgem do nada. Hoje em dia, a nossa alimentação já não é mais abençoada, por isso as doenças estão sempre presentes. Todas as coisas têm nomes. Hoje em dia poucos conhecem. Aquilo que sabemos foi dado pelo Tupã, não nós que fizemos.<sup>97</sup>

Diante da proliferação de religiões cristãs no interior das aldeias guarani e kaiowá, nos últimos anos, um indígena pergunta: “*O que pode acontecer com os irmãos que seguem Igreja?*”. A resposta do cacique Feliciano destaca o papel desempenhado pela tradição oral, enquanto eficaz meio de transmissão da religião tradicional e seu desprezo pela bíblia.<sup>98</sup> Revela-nos, também, a continuidade da crença indígena no poder representado pela figura do cacique, mesmo entre os “convertidos”: “*a escrita foi feita pelo diabo ‘aña’. Para nós, Deus – Tupã não deixou algo escrito. Muitos crentes, acontece algo ruim para eles, voltam para os caciques com a finalidade de serem curados*” **Guyrapa’i Jareta (Feliciano Turiba).**

Para o cacique Inácio Souza:

Vocês sabem de quem conhecemos tais coisas? Do ñanderú. Se seguirmos crentes, o que seria de nós? O cacique é uma peça velha e antiga, porém, muito segura. Por isso, os novos de hoje, quando acontece algo de ruim para eles, de novo voltam para pedir socorro para os caciques. Tem cacique que, ao ficar bêbado, faz benzimento e vai gerando doenças que matam. Para isso, deve existir outro cacique que rebate, reenviando essa doença gerada do *ñe’ mbo’é vai*. O senhor de nossa vida está sempre onde está nunca envelhece.<sup>99</sup>

Encontrei o cacique Inácio Souza da TI Porto Lindo para saber mais sobre o “sistema guarani”. O filho de Inácio, Leopoldo, é cacique há cinco anos. Sua formação se deu por sonho, pois, para Inácio, é difícil aprender por outro meio: “*Por sonho, chega para o espírito conversar, aviso. O espírito manda a verdade não é coisa ruim, um espírito tupã ñandejara se*

<sup>97</sup> Guyrapa’i Jareta (Feliciano Turiba).

<sup>98</sup> Para Brand (1997:252), “*Emerge claramente a percepção do confronto entre duas religiões e dois modos de ser diversos, em que um tem o domínio da escrita e vem expresso pelo papel (kuatia reko), e o outro que depende da tradição e da memória*”.

<sup>99</sup> Tupã Kuapya (Inácio Souza).

apresenta.”<sup>100</sup> Segundo Inácio, ele se fez cacique com a idade de 16 anos porque, naquele tempo, tinha muito cacique bom.<sup>101</sup>

Segundo Inácio:

no ‘sistema guarani’, antes de colher, o cacique batiza porque ñandejara manda. Batiza-se todas as coisas: mandioca, milho, arroz, carne. Antes de Vento forte, sol bravo, pedra cair, então antes batizar, fazer reza conversar com tupã. Então essas coisas chegam aqui para o outro lado, mas nunca não acertou. Para combater pragas, se colocava areia na cova das plantas já resolvia. Agora não mais porque está tudo misturado, só o sistema do branco é que vale. No sistema guarani – Avá Reko, ñandereko, só existe o cacique (nanderú), sistema guarani não tem evangelho, e a comida é batata-doce assada, mandioca assada, abóbora assada, milho assado, chicha, beijú. Na cidade, se segue o sistema branco, na cidade não dá para seguir o sistema guarani.<sup>102</sup>

Escrevendo sobre a migração guarani para o leste, Nimuendajú afirma que:

<sup>100</sup> Falando, em 1914, sobre as experiências da alma durante os sonhos, para os Apapokúva-Guarani, Nimuendajú (1987:34-5) observa que, para eles, essas experiências são interpretadas como acontecimentos reais, capazes de interferir na vida das pessoas. Motivo que leva os pajés a cultivarem o sonhar como uma das fontes mais importantes de seu conhecimento. Abaixo reproduzo o exemplo dado pelo autor sobre a maneira como o sonho desempenha um papel fundamental no cotidiano guarani, podendo provocar a migração: “Certa noite, fui despertado por Joguyroquý, meu pai adotivo, que chorava amargamente no outro quarto do rancho que dividíamos. Ouvi, em seguida, como ele sussurrava à sua mulher uma longa história; finalmente entoou um canto profundamente triste, que terminou meia hora depois em meio a choro e soluços; sua mulher também chorava alto. Assim cantando e chorando, Joguyroquý velou até o amanhecer. Já antes que surgisse o dia, numerosos Guarani dirigiram-se à cabana, atraídos pelo estranho canto e à espera de uma explicação. Com a descrição que lhe é peculiar, acoravam-se junto à parede, mudos e quietos, aguardando paciente e humildemente que Joguyroquý fizesse outra pausa e começasse espontaneamente a narrar: ele teria visto, de noite, como os homens do seu bando se desaviam, pelejando com armas; portando as insígnias de capitão, ele surgira no meio deles para os apartar; de repente, porém, recebera um golpe mortal de foice que o atirou ao chão. Os outros então teriam-no erguido e carregado até seu rancho, onde todo o povo e os pajés se juntaram à sua volta enquanto agonizava; aí cantaram assim: - e Joguyroquý novamente entoava a melodia fúnebre. Todos ouviram com atenção respeitosa até que o canto mais uma vez se interrompeu, e Joguyroquý se dirigiu a mim, que estava sentado com os outros, em tom desesperado: ‘Você mesmo vê, **Tujá**, não podemos continuar morando aqui, temos que ir para a Fazenda Boa Vista!’ Voltando-se para sua mulher, que atrás dele quedava-se com olhos chorosos, disse: ‘Escuta, Nimôá, arruma as coisas que é melhor irmos já!’ Naquela época, eu acabara de conseguir convencer, a muito custo, Joguyroquý e mais quatro famílias que fossem fundar a atual reserva de Araribá (cf. p. 13); e eis que tudo parecia ir outra vez água abaixo. Custou-me muito trabalho conseguir, primeiro adiar e, enfim, impedir a fuga planejada por Joguyroquý. Muitas vezes, os índios tomam decisões inexplicáveis e absurdas para um estranho, e de cuja execução não há lógica, por mais convincente, que os possa demover. Tal fenômeno se manifesta principalmente no desaparecimento misterioso de famílias inteiras de índios, que habitavam em calma e em paz um lugar; ele quase sempre tem origem em semelhantes sonhos”.

<sup>101</sup> O ñanderú (chefe religioso dos ñandéva) se faz tanto por inspiração como por instrução. Já os kaiowá adotam cursos para candidatos ao cargo, ministrados pelo pai ao jovem ou jovens que se destinam a desempenhar tal função. Quanto aos apapokúva, Nimuendajú observou que ninguém pode tornar-se pajé a não ser por inspiração; um pajé nunca pode ser treinado para tal, mesmo que isso se dê por iniciativa das maiores autoridades no assunto. Os pajés dos apapokúva não podem ser concebidos como uma casta fechada ou hereditária (1987:74).

<sup>102</sup> Para Susnik (1979/80:12. T. do A.), “Avá-idad” expressava a identificação étnica dos Guarani. “O sentir-se ‘avá’ implicava três fatores básicos: ‘avá-ñêê’- identidade comunicativa, ‘avá-tekó’- conduta vivencial semelhante, e ‘tamoi’- ou ancestral mítico comum como fundador existencial”.

a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra sem Mal.

Um outro fato apontado por Nimuendajú é o da impossibilidade de voltar ao ponto de partida das migrações. Sobre uma tentativa fracassada de retorno, escreve o autor:

Conta-se que, há muito tempo, um grupo Guarani partiu da região de Cerro Ypehú, na fronteira paraguaia; para atingir o Yvy marãey. Transpôs o Paraná graças ao poder mágico de seu pajé, sem disto dar-se conta. Então, sem ser molestado, atravessou o território dos hostis Kaingýgn. No decorrer da viagem, entretanto, perdeu a fê no seu líder e decidiu retornar. Com terror, o grupo percebeu que as matas fervilhavam de inimigos. E, quando finalmente já se julgava próximo de sua pátria, deparou-se com as águas do Paraná, que lhe cortavam a retirada. Desesperado, fugiu novamente para leste, mas deu com os Kaingýgn, que mataram seus homens e reduziram à escravidão suas mulheres e crianças. Os descendentes daqueles que haviam escapado dessa sina perambulam ainda hoje, perseguidos pelos Kaingýgn, sem casa e sem roça, como caçadores arredios e assustadiços, no território do baixo Ivahy.<sup>103</sup>

Já no tempo da sua pesquisa entre os Guarani, no início do século passado, Nimuendajú já observava nos discursos dos caciques como, para eles, o uso de alimentos e de vestuário provenientes da sociedade não-índia provocava transformações corporais significativas nos indígenas, sendo por isso evitado por esses caciques que também recomendavam a não adoção desses hábitos alimentares e de roupas às outras pessoas de seu povo. Nas palavras do autor:

A grande massa dos Guarani está hoje totalmente convencida de que não poderá alcançar o Yvy marãey como o fizeram outrora os antigos. Longe de duvidar da existência deste paraíso e de considerar o fato impossível em si, eles explicam sua limitação, argumentando que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas européias.<sup>104</sup>

Em sua dissertação sobre o tema da saúde, Ferreira Lopes (2001), estudando as aflições guarani, faz uma série de considerações sobre a ética guarani. A autora se remete aos estudos de Nimuendajú (1914), entre outros, os quais já se referiam à busca guarani do estado

<sup>103</sup> NIMUENDAJÚ, 1987:102.

<sup>104</sup> NIMUENDAJÚ, 1987:104.

perfeito *aguyje* para se alcançar a Terra sem Mal; implicando a prescrição de uma série de comportamentos que se referem às relações com as demais pessoas do grupo. Segundo Ferreira Lopes:

Assim, a abstinência, o canto e a dança objetivavam o esfriamento do corpo, afastando a cólera e a manifestação das imperfeições humanas: os apetites, as paixões que se manifestam na vida diária. Essa ética mostrou-se relacionada diretamente à questão da identidade à medida que o *modo de ser guarani* – o *sistema guarani* – depende da presença da porção celeste na pessoa. Depende também dos rituais que enfeitam a pessoa, do constante ouvir as palavras dos mais velhos, e assim seguir o modo de ser dos antigos. Depende, enfim, da reciprocidade com que se relaciona com os demais companheiros.<sup>105</sup>

Levando-se em conta o papel que o *pajé* desempenha como operador da transformação entre os estados de que são acometidos os Guarani, Ferreira Lopes destaca a figura do *pajé* enquanto ideal de homem na sociedade guarani, constatação a que, segundo a autora, já haviam chegado Schaden (1958):

Fundamentalmente, a fonte de poder do *pajé* se concentra na comunicação que mantém com os deuses, fazendo com que adquira o conhecimento sobre o que deve ser feito. Dessa forma, realiza de maneira exemplar o *ser guarani*, já que, no *pajé*, a porção celeste é plena, tornando-o quase um deus. Assim, o jogo estabelecido entre os estados experimentados pelos Guarani na vida neste mundo, os chama sempre a atentar para a tensão entre as naturezas terrestre e celeste que constituem o ser. A corrupção do *modo de ser guarani* coloca em risco os valores relativos à reciprocidade. Não é por acaso que entre as virtudes do *pajé* se destacam a bondade e o amor ao próximo.<sup>106</sup>

Ferreira Lopes dá especial relevância à questão da reciprocidade nas relações sociais nos limites do grupo, com especial ênfase ao interior da parentela, mas também à questão da identidade: “seguir o *modo de ser guarani* – implica, por um lado, a calma, o *não fazer as coisas só para si*, o ter um coração grande; por outro lado, o conduzir-se, segundo o costume dos antigos, em não se equivocar no julgamento acerca da natureza das coisas”(2001:202-3). Ferreira Lopes termina o seu estudo concluindo que:

As sensibilidades que informam e conformam a avaliação que os Guarani fazem acerca dos estados que vivenciam ao longo de sua existência se constituem por oposições indicativas da integração ou disjunção dos componentes da pessoa. Temos o quente e o frio, a cólera e a calma, a posição horizontal ou a vertical do corpo, a

<sup>105</sup> Ferreira Lopes, 2001:198.

<sup>106</sup> Ferreira Lopes, 2001:202.

tristeza ou a alegria, a quietude ou a expressão da fala, a satisfação desmedida dos apetites ou a abstinência.<sup>107</sup>

Para o cacique Ângelo Nunes: *“muito pedem pela terra: isso se pode conseguir desde que sempre seguimos a nossa cultura. A nossa cultura é importante, o nosso ñe’mbo’ê”*. Ângelo pergunta: *“O que acontece com aquele que se envolve com os brancos politicamente? O que acontece ou pode acontecer com a Associação dos Caciques?”*<sup>108</sup> A resposta vem do cacique Miguel, que aborda o esquecimento do papel do cacique, diante do avanço dos projetos de desenvolvimento agrícola nas Reservas: *“onde está Kagui (chicha) para beber? Devíamos ter feito jehovasa. Falta jerokyha – por causa de esquecermos tudo muita coisa acontece tão de repente – mba’e jehu. Tudo isso não devíamos deixar faltar. Hoje em dia, antes de plantar, não se consulta mais os caciques”*.<sup>109</sup> **Avá Verá Rendy (Miguel da Silva)**. Um outro cacique complementa: *“Nós já havíamos deixado o nosso ñande reko, porque os jovens não querem mais saber do jeroky, é o que aconteceu aqui na nossa área”* **Cacique Avá Ñemoendyjá**.

Para o cacique **Jakairá Avati Jará**:

a FUNAI não apoiou, de modo algum, a nossa retomada, ela não está ligando na nossa demarcação. Quer saber só do dinheiro do fazendeiro. Os jovens não querem saber também do nosso problema, pois estão todos envolvidos com os brancos. O modo, o comportamento dos jovens já é diferente. O nosso viver já é curto, dos jovens ainda está começando. Os crentes devem ser sinceros em suas orações, buscando a Deus, sem deixar de olhar para os Ñanderús com respeito<sup>110</sup>. Eu tenho 77 anos.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> Ferreira Lopes, 2001:203.

<sup>108</sup> A Associação Cultural “Oga Pysy Araguaju” (Casa de Reza Tempo Iluminado), fundada em 02 de agosto de 2003, tem por finalidade principal “promover o resgate dos costumes e modo de viver do povo guarani, da Aldeia Porto Lindo” (art.1).

<sup>109</sup> Segundo Schaden (1974:42-3), sobretudo entre os kaiowá, todas as fases da produção do milho, desde o preparo da terra até a colheita, podem constituir oportunidade para a realização de cerimônias religiosas. Um pai ou rezador da aldeia de Amambai descreveu a Schaden uma seqüência desses “batismos”, que, naquela aldeia, se realizaria em oito fases diferentes: antes da queimada; quando a terra já está preparada para o plantio; quando o milho já tem uns cinquenta centímetros de altura, e é preciso combater os insetos devoradores da planta; quando se forma o grão, no qual pode aparecer a “ferrugem”; quando o milho verde já pode ser consumido; quando as primeiras comidas de milho são preparadas; e, por último, quando se faz a primeira chicha. Segundo o autor, “tudo o que diz respeito ao milho se associa ao mundo sobrenatural”. Observou ainda Schaden que essas cerimônias servem também para os outros produtos cultivados – mandioca, batata-doce, feijão, abóbora – mas essas parecem limitar-se ao “batismo” dos primeiros frutos. A diferença é que o milho, para os Guarani, representa um verdadeiro “calendário econômico-religioso”.

<sup>110</sup> Apesar do profundo apego a sua religião tradicional, Nimuendajú (1987:28) observa que o guarani nunca é intolerante, pois considera perfeitamente natural que pessoas com outra língua e outros costumes tenham outra religião.

<sup>111</sup> De acordo com Pierre Clastres (1990:11-2), o profetismo Guarani “traduzia, no plano religioso, uma



A exaltação das tradições pode se transformar numa estratégia política para os membros do grupo que conseguiram se infiltrar na sociedade mais ampla. Por outro lado, os caciques e algumas pessoas mais velhas do grupo indígena são fiéis a alguns valores tradicionais, dos quais, muitas vezes, parece difícil estabelecer quais vantagens econômicas ou políticas retiram.

Com a intensificação das relações interétnicas, surgem também os casamentos mistos. Observa-se uma tendência mais acentuada de casamentos interétnicos entre os Guarani e Kaiowá que têm mais contato com a sociedade mais ampla: ou já moraram ou estudaram na cidade, em fazendas ou são alfabetizados e assumiram valores exógenos bastante expressivos. O índio, quando casa com mulher não - índia, pode morar com ela na aldeia. Já a mulher índia, ao casar com não - índio, não pode morar com o marido dentro da aldeia. Geralmente é a mulher Guarani e Kaiowá que casa com o não-índio.<sup>112</sup> Os caciques entrevistados não são muitos tachativos em relação ao casamento interétnico, mas afirmam que o problema dessas famílias mistas é não “ter segurança”. As mulheres Guarani e Kaiowá que casam com o não-índio, muitas vezes quando a união se desfaz, seja por separação ou morte do cônjuge, acabam voltando para a aldeia. Como eles contam:

o branco casa com índia e larga ela, solta outra vez. Algum tem família 1, 2, 3, 4

---

*profunda crise da sociedade e que essa mesma crise estava certamente muito ligada à lenta, mas segura emergência de potências de dominação territorial. Em outros termos, a sociedade tupi-guarani como sociedade primitiva, sociedade sem Estado, via surgir de seu seio essa coisa absolutamente nova: um poder político separado que, como tal, ameaçava deslocar a antiga ordem social e transformar radicalmente a relação entre os homens. Não se saberia explicar a aparição dos karai, os profetas, sem articular com essa outra aparição, a dos grandes mburuvicha, os chefes. E a facilidade, o fervor com que os índios respondiam aos apelos dos primeiros, revela bem a profundidade da desordem em que os mergulhava a inquietante figura dos chefes; os profetas, de modo algum, pregavam no deserto. Esse profetismo selvagem envolvia assim uma significação política em sua essência”.*

<sup>112</sup> Em 1949, quando estive em Porto Lindo, Schaden anotou que os “civilizados” ou “estrangeiros” ocorrem com frequência, e sempre com valoração depreciativa, na mitologia dos Nandéva de Jacaré. Podemos notar, por meio dessa história que explica as relações entre índios e não-índios, que o mito reflete relações interétnicas “outrota existia um mundo, em cujo centro havia uma luz, que era Nandedjára kurupisa (ou simplesmente Nandedjára), o único deus. Sua companheira, kuñã kuarahy (sic!), foi seduzida pelo civilizado. Nandedjára descobriu que a esposa lhe fôra infiel e ficou aborrecido. A mulher disse então ao civilizado que, para viver com ela, era preciso matar a luz, que era Nandedjára. O civilizado matou a Nandedjára, mas depois a mulher morreu também. Depois Nandedjára ressuscitou por sua própria “sabedoria”, tomando o nome de Guaririn. A esposa ressuscitou também, com o nome de antes. O mundo era redondo, como um círculo. As mulheres saíram do mundo e passaram a viver com estrangeiros. Mais tarde voltaram, mas Nandedjára não as recebeu mais. Destruiu-as e, com elas, o mundo, através do fogo. Deixou só um pedaço, no qual colocou uma vela (tatãendy). Este pedaço tornou a crescer, daí surgindo o mundo atual. Do cataclismo, sobreviveram apenas um homem e uma criança de sexo feminino” (1969:118 nota 14).

filhos e um dia larga a mulher dele assim. A mulher vem na aldeia. Na aldeia, tem alguns índios que parecem brancos. Mas ele é índio, se criou na aldeia. Só que o pai dele não é. A mãe é. A gente olha nele parece o branco mesmo. Nesse caso, é um branco que casou com uma índia e soltou a mulher e ela veio parar na aldeia, e criou a família dela na aldeia. Hoje em dia, aparece muito isso.

Portanto os mestiços que residem na Reserva são considerados “índios”, ou porque nasceram, ou porque moram na aldeia.

Quando são crianças, os Guarani e Kaiowá vivem com os pais, trabalham na roça e não exigem dinheiro. Porém, aproximadamente com dez anos, para sair com os companheiros, ir à venda, à cidade passear, comprar alguma coisa, o dinheiro se coloca como necessidade. Quando esses jovens deixam a reserva, iniciam uma vida diferente. Certos valores, como não poderia deixar de ser, têm sentidos diversos dentro e fora da aldeia. Uma vez fora da aldeia, e libertos do controle social que existe na reserva, os valores da cultura tradicional são questionados. E o retorno à casa é sempre doloroso para o jovem, pois a família, principalmente os mais idosos, reprovam os novos hábitos de vida adquiridos no mundo dos brancos e que são trazidos para dentro da aldeia, como, por exemplo, beber e certas atividades lúdicas. Isso quase sempre gera conflito, pois o jovem que regressa à aldeia já não se interessa mais pelas coisas da tradição Guarani e Kaiowá. Grande parte dos suicídios acontece depois de brigas. Considera-se que a maioria está bêbada no momento em que comete o suicídio.

Segundo alguns rapazes, há Guarani e Kaiowá velhos que sabem fazer feitiço e, por não gostarem dos jovens, fazem-lhes mal. A pessoa enfeitiçada perde o juízo. Na suspeita de feitiço, a suposta vítima pode procurar os caciques para confirmar o feitiço e para descobrir o seu autor. No caso de uma resposta positiva e da identificação da autoria do responsável pelo ato de feitiçaria é possível que haja vingança por parte dos parentes do doente. Algumas vezes, ocorre o assassinato do feiticeiro ou daquele que pediu para se fazer o feitiço; há também outras formas de castigo mais brandas.

Para muitos dos suicídios que têm ocorrido entre os Guarani e Kaiowá, eles dão uma explicação “sobrenatural”; seriam esses suicídios provocados por feitiço. A pessoa enfeitiçada fica atormentada, não consegue mais falar, fica fechada, entra em “depressão”, e se mata. Isso se outro cacique não descobrir a tempo o autor do feitiço, e assim utilizar medidas de contra-feitiço. A feitiçaria, também, é responsável por um grande número de conflitos entre os

Guarani e Kaiowá. Pelos depoimentos de guarani e Kaiowá, está também o suicídio relacionado à quebra de preceitos tradicionais.

Os “crentes” não podem mais assistir à televisão, nem escutar música “mundana”, nem beber, nem fumar, nem jogar bola, nem cometer adultério. O jovem que entra na Igreja e assiste à palavra de Deus, segundo eles, não pode mais namorar “agarrado”, porque “*é melhor casar do que ficar abraçado*”. E não pode mais fazer as “*vontades da carne*”. Os convertidos que vão à igreja afirmam que “*é bom ouvir a Palavra*”.

As Igrejas Pentecostais têm atraído seguidores pelas promessas de cura e de salvação. Os “católicos” participam das rezas do cacique, mas os “crentes” não. Os “crentes” dominam melhor a língua portuguesa, pois os evangélicos lêem sistematicamente a Bíblia e se preocupam em ensinar a língua portuguesa aos Guarani e Kaiowá convertidos ao seu credo. O que agrada aos índios, pois aprender o português, além de facilitar a comunicação com os não-índios, confere certo *status*. Há alguns Guarani e Kaiowá, entretanto, que afirmam não gostar dos crentes. São contra porque “*o crente é barulhento*” (referindo-se aos cantos e às orações proferidas em altas vozes nos cultos).

\*\*\*

*“Às vezes a gente quer ser branco, mas é complicado ser branco”*  
(Anastácio Peralta)

Eu nasci em Caarapó, num lugar chamado Itaverá, onde era a aldeia *Tey Cuê*, aí fiquei até a idade de oito anos. De lá, sai para as fazendas. Aí minha mãe amigou com um branco e ficou muito tempo morando e trabalhando em Serraria. Quando fui crescendo, passei a trabalhar em serraria, também. Depois fui trabalhar em transportes, em bares. Depois trabalhei na sacaria em Dourados. Também trabalhei como peão boiadeiro, num matagal, e como cozinheiro.

Em 1992, conheci o pessoal do PT e, em 1994, conheci o Tetila, nosso prefeito. Foi bom. Eu trabalhava na sacaria Ijuí. Em 1994, também iniciou o suicídio, quer dizer, já tinha o suicídio, mas em 1994 estavam ocorrendo muitos suicídios. Encontrei um primo meu que mora aqui em Dourados, e ele me chamou para ir tocar roça. Quando cheguei lá, fiquei um tempo. Aí ele tinha uns colegas que me conheceram, já me chamou para trabalhar em Associação.

Antes disso tudo, eu tive um sonho: sonhei que os “tradicionais” tinham me chamado para trabalhar com eles, rezar. Eles estavam todos de cocar, e era no mato. Eu tenho o som que ouvi naquela noite até hoje na minha cabeça. Eles me convidaram “você podia vir trabalhar com nós, ser uma pessoa sagrada”. Eu fiquei pensando e falei: “e se eu não for trabalhar”. E eles falaram: “nós viremos te buscar do mesmo jeito”. Depois, eu contei o sonho para minha mãe, ela acredita nessas coisas tradicionais.

Eu falei assim: “eu sonhei assim (...) se eu não trabalhar com eles, eles vêm me buscar”. E minha mãe falou: “você tem que ir, se não eles buscam, e buscar não é você ir lá não, você morre, é um espírito sagrado que vem te buscar”. Eu falei: “então eu vou”. Justo naqueles dias eu conheci as pessoas que me chamaram, que estavam cantando no mato, que eu trabalho com elas até hoje. Vim trabalhar em Dourados e já fui conhecer o Panambizinho, também, junto com uns colegas meus do CIMI, um tal de Hilário. Entrei na “luta”, entendendo o que é a vida tradicional, e fui abrindo espaço, onde eu fui trabalhar, porque, em 1994, aqui em Dourados, já não tinha mais rezadores. Como eu falo a língua, tinha aquele dom de trabalhar, fui fazendo levantamento, ia de bicicleta, onde tinha rezador ia marcando. Achei uns quatro grupos. Mas não rezavam por quê? Porque tinham medo. Essas coisas, assim “tua reza é feia”. Falei: “vamos mexer”. Montei uma organização chamada *Teko Jojá* (vida em igualdade). Com isso, começamos a discutir, chamava aquele grupo, fui chamando, fui chamando. Em 1998, saí daqui de Dourados, fui para Caarapó, fui trabalhar no Programa Kaiowá, com o pessoal do Programa, o Antônio Brand. Ele tinha construído duas casas de reza. Entrei nas Ceb’s (Comunidades Eclesiais de Base). Em 1998 mesmo, fui trabalhar na Secretaria de Educação. Fiz a 4ª série, depois fiz uns cursinhos e tirei a 8ª série, meio assim aos “trancos e barrancos”. Em 1999, começou o magistério específico. Nessa época, eu não podia estudar porque eu não era professor, nem estava dando aulas, e nem sabia como é que era isso aí. Eu não entrei no primeiro nível, mas depois duas pessoas não continuaram e eu entrei, aí me dei bem.

Estou até hoje, estou terminando minha monografia. Aqui eu trabalho na Coordenadoria de Assuntos Indígenas, que faz as políticas. Todos os projetos são centrados aqui em mim. Aqui na Coordenadoria, nós somos três indígenas: tem uma professora na Secretária de Educação, Teodora de Souza; e tem o Davi, um Terena, que trabalha na Secretária de Agricultura. Eu sou Kaiowá e a outra menina é Guarani. Assim, a gente consegue fazer esse trabalho. Começou agora nessa gestão. A gente construiu essa política, estamos aí trabalhando.

A gente tem uma imagem de que a cidade é um lugar em que se vai ficar bem, em que se vai ter conforto, mas a maior parte da comunidade que veio para a cidade se integra em outra sociedade, não é naquela sociedade que vai melhorar a qualidade de vida dessas pessoas. Elas vão para onde? Para a favela, onde elas têm atenção. As pessoas humildes gostam de atenção. Então onde elas têm atenção? Na favela, com os drogados, com a bebida alcoólica, com a prostituição. Então elas vêem uma imagem de cidade como importante, mas elas acabam ficando num lugar desumano. Na visão do índio da aldeia, na cidade, é mais fácil ter acesso à educação. Na verdade até pode ser, mas uma educação para ele ficar individualista. A nossa educação hoje no país é assim, estuda-se para quê? Para se sobreviver. Não o coletivo, como na comunidade indígena. Aí tem a visão do bom emprego. Se vier para a cidade, você vai ter emprego, mas não tem, né? Tudo propaganda enganosa. Então tem tudo isso. Com a própria educação mesmo do país o que aconteceu com a gente, nós indígenas, foi desvalorizar a sabedoria da gente. Achar que a língua da gente não tem importância, nossa ciência não tem importância, nossa tecnologia não tem importância. A educação trabalhou para isso. Porque não conseguiram matar todo mundo. Então como você desvaloriza um povo? Arrancando dele isso aí: a terra, as matas, os rios a própria natureza, tirando tudo de um povo. Aí tira a língua, a crença. Isso que acontece. Então, para muitos “patrícios”, parente, com menos de 40 anos, hoje, ser índio não tem importância. Se ele não tiver um estudo antropológico aprofundado da coisa, que todo povo tem o seu valor, não tem menos nem mais: é o italiano, o alemão, o Terena, o Kaiowá. Mas isso só se aprende quando se conhece a cultura.

Eu estou cursando magistério específico, então eu já tenho outra visão, diferente desses outros indígenas comuns que tem por aí. Então vai criando. Eu mesmo não sabia que o povo guarani/kaiowá tinha a sua matemática própria, sua história própria, sua língua própria, sua geografia, sua maneira de ver o mundo

diferente. Então, o magistério trouxe uma grande riqueza para mim: eu saber sobre mitos. Então isso me enriqueceu bastante. A escola tem um calendário próprio. Nós temos livros de encontros dos alunos. Estamos brigando por uma Universidade específica.

Em relação aos que vêm morar na cidade, eles não mantêm mais a tradição, a cultura, às vezes, já entram na religião do branco. Eles já saem de lá da aldeia com essa intenção de não ser índio.

Às vezes, os Guarani/Kaiowá se “engrupam”. Vamos supor, o Carlito foi para a beira do Rio Dourados por desavenças entre o grupo dele e outro grupo. Então ele não foi para a cidade. Então, para o Kaiowá, é difícil ir sozinho para a cidade e ficar morando, pois sempre ele está num grupo. Falar que está empregado também é bem pouco que está empregado na cidade.

Tem esse “cabeça de líder”: muitos não querem perder a liderança, se forem para outra aldeia, não são liderança. Então querem manter o grupo deles. Estando com o grupo deles, são lideranças, porque estão com o grupo dele ali. A tendência é ter uma terra para eles, mas, se eles forem para outra aldeia, eles não vão lutar por suas terras. O Marcos Veron, por exemplo, era uma pessoa que não dava certo nas aldeias. Ele lutou até conseguir a dele, mas ele morreu agora. Ele queria ser liderança, mas uma liderança meio forçada. Então ele não conseguia, mas ele lutou e, junto com o grupo dele, conseguiu uma terra, que foi a de Taquara. Vamos supor: eu tenho que ser liderança e, na Reserva de Dourados, eu não tenho essa chance de ser liderança, de ser um capitão. Às vezes, posso até ser liderança de um grupo. Mas aí a turma tem essa dificuldade, ele quer manter o grupo e ele como liderança. Na cidade, ele, às vezes, vem sozinho, é individualista. Aí arruma um emprego e fica: uns varrem rua, outros trabalham em empresa em serviço braçal. É difícil ter um profissional do jeito que eu trabalho.

Liderança não é aquela que tem o título de liderança, mas sim é aquela que sabe cuidar da sua comunidade, do seu povo, sem ter título, sem ser capitão. É isso que falta na comunidade. Porque buscar recurso você consegue do mesmo jeito, mantendo o seu grupo familiar. Nas aldeias tem grupo que não dependem da liderança titulada, não dependem da FUNAI, não dependem de recursos de fora, sobrevivem do conhecimento dele. E esses que vivem num grupo de família eles vivem bem. Eles não dependem de trator, eles não dependem de nada. Pode olhar que quem tem roça são as pessoas que não dependem, tem um mandiocal, tem cana, banana. Assim, não tem uma roça grande que nem a do branco, mas o necessário eles têm.

Progresso, ter água encanada, luz, energia, tudo. Você não precisa fazer nada mais assim braçal. Então o que é o progresso? Ele é muito importante sim: está calor, você liga o ar condicionado, o ventilador; ter telefone celular, internet, tudo é importante. Mas eu vejo que acesso ao progresso é um grupinho pequeno que tem. Nem o branco tem acesso a esse progresso, a essas coisas sofisticadas que a turma fala. Agora, o que nós enxergamos no momento? Nós conseguimos enxergar só isso: o prédio, a casa, o telefone, asfalto. Mas isso custa dinheiro. Para você viver na cidade, você tem que pagar imposto. Minha mãe mora aqui. Minha mãe tem que pagar IPTU todo ano, tem que pagar telefone todo mês, energia elétrica todo mês, água todo mês. Então uma pessoa assalariada não vai manter. Tudo isso é importante, mas o Kaiowá/Guarani também tem valores. Por exemplo, eu posso ficar rico com plantas medicinais indígenas guarani/kaiowá. O kaiowá ainda conhece esses remédios que a mulher toma e não engravida. Se quiser engravidar de novo, toma engravida. Então são remédios que não prejudicam, já o remédio do branco acaba matando a pessoa, prejudicando a saúde dela. Então, a própria educação brasileira mostrou isso para nós, o que hoje nós queremos: é trator, energia, todas essas coisas que nos chamamos de progresso. Esqueceu de mostrar a nossa [“cultura”], que é boa, também.

Hoje nós temos um estudo de entrevista: os velhos antigamente não usavam veneno, antigamente o índio produzia seu adubo e vivia bem. Nesses tempos eu

estava pensando na ALCA. Eu falei a ALCA só vai viver quem puder sobreviver, e, para a gente sobreviver na ALCA ou com a ALCA nós temos que voltar aos conhecimentos tradicionais: socar arroz no pilão, ter todo aquele maquinário de “saraquá” que a turma fala. Então a gente vai ter que voltar a conhecer isso aí para sobreviver. Porque hoje você faz as contas dum litro de óleo diesel, muito difícil um índio ter para comprar 100 litros de óleo para fazer a roça dele, se o governo não dá, ninguém tem roça. Nós temos que voltar nossos conhecimentos para podermos sobreviver, e não vai muito tempo não. Aqui, hoje, a Prefeitura já cortou muita coisa. A gente tá pelejando para garantir as roças na comunidade indígena, para ficar pelo menos isso.

Se nós soubermos aproveitar os nossos conhecimentos, a sabedoria nossa não vai servir só para nós indígenas, vai servir para o mundo. O valor, a natureza. Onde, há 10, 20 anos, nós tínhamos água poluída, nossa água era boa e saudável. Hoje, com a tecnologia do branco, o veneno poluiu nossa água, nós não podemos beber água da mina mais porque vai dar dor de barriga, por quê? Por causa do veneno. Isso para mim não é avanço. Não faz muito tempo, o índio vivia sem aposentadoria e vivia bem. O filho cuidava do pai, do avô. Com os avanços que tivemos, hoje o avô tem que cuidar do neto, porque eles que recebem aposentadoria. Temos que voltar aos conhecimentos porque é um rumo para a vida mesmo. Educar para a vida, e ter os conhecimentos tradicionais que são arma para a gente sobreviver. Eu estou fazendo um trabalho sobre moradia. Antigamente, há 20 anos, todo mundo tinha uma moradia de boa qualidade, aproveitando a natureza, e hoje acabou. Às vezes, a gente quer ser branco, mas é complicado ser branco. Hoje não tem material mais para fazer casa, aí a turma quer casa de alvenaria, mas também não tem dinheiro para isso. É quando o índio vem para a cidade sua situação não muda muito aqui não.

Na minha visão de Guarani/Kaiowá, eu vejo assim: na cidade dá casa de graça. Mas é só para enrolar o pobre, porque aí ele sai do campo, onde ele tinha o lote dele, e cuidava da família dele inteira: 5, 6 filhos, mas do pai e da mãe, talvez. Aí ele vem e só ele trabalha, ficam os filhos pequenos sem trabalhar, a mulher, o pai e a mãe. Então quer dizer que você ganha casa, mas você não consegue tratar da família, e onde tem que pagar luz, água, telefone. Então, eu vejo que o progresso não é adequado para cuidar duma humanidade. Ele é adequado para fazer uns sofrerem e outros viverem bem. E a política funciona assim até hoje, não mudou nada: ela é exploratória, exploração mesmo, isso me assusta. E por mais que você queira fazer uma coisa boa, principalmente o parlamentar indígena, ele vai sofrer muito com essas qualidades de política. Ele acaba, às vezes, até sendo excluído. Se eu não consigo fechar com ninguém, meu projeto não vai passar, então tem tudo isso. A construção de uma política humana, hoje, é difícil.

O consumo de drogas nas aldeias está bem comum. É um problema de estrutura familiar. Negócio é o seguinte: se fosse só a maconha tudo bem, mas fuma, bebe e acaba sendo violento, às vezes, com a mulher, com os filhos, com a mãe, com o pai. Droga é droga, então é complicado.

A chicha tem aquela qualidade de álcool, você fica meio lento, agora a pinga, o álcool é forte, e você vai bebendo, vai bebendo. Em 1994, na época do suicídio, eu trabalhei com os rezadores: eles bebiam muito. No entanto, eu fiz um trabalho com eles de pesquisa mesmo. Como é que era antes. Eu fui anotando e depois a gente foi conversando. Hoje já tem vários rezadores, pelo menos aqui da Reserva de Dourados, que não bebem. Em Panambizinho, eu trabalhei com pessoas que não bebem. Eles falam que pinga é água de fogo. Até quando a mulher está grávida do bebê, se ela beber, ela queima o seu filho, o marido não pode beber, também. Mas o Marcos Veron, e outros aí, já é um meio de defesa deles beberem. Amilton Lopes, essa turma aí. Você não pode nem entrar na casa de reza bêbado, porque a chicha não te deixa bêbado, ela te fortalece para você ficar resistente, dançar a noite inteira. O álcool é novo. Têm umas bebidas fortes que são de mandioca, mas é para “furar lábios”. Mas a maioria dos caciques já bebe. Eles têm trazido uma tragédia, por

melhor cacique que ele seja ou rezador, *ñanderú*, se ele estiver bêbado, não vai parecer que é cacique, vai parecer um bêbado. Hoje, aqui em Dourados, tem vários rezadores que se controlam, que tem outros valores. E a gente fala: se eles continuarem bebendo, quem é que vai acreditar neles? Nem uma criança acredita, eles têm essa consciência.

O índio trabalha diferente, pois ele não trabalha para ter lucro, dinheiro. Ele tinha tudo. Por isso que ele tem que ter bastante terra, porque ele vive da natureza. Ele vai cortar madeira, tirar um sapé para fazer a casa dele. Muitos fazendeiros perguntam: “por que o índio quer terra”? Teoricamente ele vive da terra, ele não tem que estar comprando no mercado tudo que tem. Não é igual ao branco. Não é igual à gente trabalhando aqui: entra às 7 h, larga às 7 h da noite. O trabalho dele é um trabalho divertido: pescar, caçar, participar de festas, *guaxiré*, orar, dialogar, conversar com os mais velhos. Têm pessoas *arându*, inteligentes: são as pessoas que sabem falar melhor, que discursam, não são violentos. Esse sábio foi desvalorizado, a política do país valorizou o capitão. O capitão só vai cuidar do grupo dele. Ele é de um grupo aí, e não essa visão de cuidar de outras famílias. Principalmente aqui em Dourados a gente tem projetos com vários grupos. E isso começou a criar valores, interesses, entendimentos. Há quatro anos, a gente não podia fazer reunião, aqui em Dourados. O capitão vinha e mandava desmanchar tudo. O grande sábio não podia passar suas mensagens, pois o capitão impedia. Hoje, para um capitão ser valorizado, ele tem que ser atrelado à FUNAI. Se ele aperta um pouco a FUNAI, ele acaba saindo, então é complicado. Atualmente, a gente resolve vários problemas, mas não com o capitão, mas com o grupo. Em Dourados, tem 35 grupos e cada grupo é de uma área: tem Lima Campo, tem de outros lugares, de Panambi. Foram trazidos para aqui quando da demarcação.

\* \* \*

Nos tempos dos ancestrais, o papel de liderança podia significar ter de liderar excursões de caça, pesca e coleta. Mas, com a intensificação das relações com os não-índios e em decorrência da perda dos seus territórios de caça, pesca e coleta, a habilidade em conseguir bens industrializados nas cidades passou a encarnar tais virtudes sociais. A dificuldade de se distinguir o antigo do novo na sociedade guarani e kaiowá contemporânea, seja no contexto citadino, seja no contexto local da área indígena de origem se deve, em parte, à participação simultânea da maior parte dos Guarani e Kaiowá em ambos os meios e pela facilidade de comunicação entre aldeia e cidade.

Tradicionalmente, as migrações podem ter sido de caráter religioso. Nesse sentido, os jovens que partem para as cidades em busca de educação, emprego e aventura serão, de maneira, algo semelhante às diásporas<sup>113</sup> dos antigos xamãs, fontes de inovação e transformação da existência indígena.<sup>114</sup> Lidar hoje com a chamada “cultura tradicional” é

<sup>113</sup> Oliveira (1998:63) dá uma definição para o termo ‘diáspora’, difundido nas discussões atuais sobre globalização, migrações e etnicidade: a diáspora remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social

<sup>114</sup> “Radicada não apenas na evocação da mitologia heróica como também no conhecimento esotérico dos cantos sagrados, a ação dos karai era, a um só tempo, tradicional e transformadora. Tradicional, pois buscava

algo que está a exigir criatividade por parte das lideranças do movimento indígena do MS, e cumpre potencializá-la também por meio dos recursos advindos dos não-índios e suas instituições.

Porém, a maioria dos Guarani e Kaiowá afirmam que, com o tempo, têm ficado cada vez mais diferentes dos antigos, e cada vez mais parecidos com os brancos, porque também eles vêm mudando seus hábitos alimentares. Enquanto apenas alguns caciques e pessoas mais velhas conservam o “sistema guarani”, porque sua comida é, basicamente, a mesma, e sua alimentação ideal, apesar da crescente introdução de comida dos brancos que vem nas cestas básicas, continua sendo baseada em batatas, abóboras e mandiocas assadas.

A relação com a cidade pode possibilitar também algum avanço nos estudos. Para sobreviverem enquanto povo diferenciado, eles acreditam que precisam dominar o código da nossa sociedade que será de grande utilidade para a vida deles. É aí que vêm o papel da educação formal, ou seja, a necessidade da educação formal decorre da situação de contato com a sociedade mais ampla.

O trânsito entre aldeia e cidade é intenso. Boa parte dos Guarani e Kaiowá está sempre em deslocamento: saem da aldeia, vão para as fazendas, para os canaviais, para a cidade, sendo que um expressivo número deles só depois de algum tempo é que retornam a aldeia. Para os Guarani e Kaiowá que circulam, a TI aparece, em seus discursos, como um ponto de referência. A vida, no mundo dos brancos, representa, para o jovem guarani e kaiowá, perspectivas de novas experiências e possibilidades de ascensão social e econômica. Porém, se, de modo geral, percebe-se um maior interesse dos jovens pela cidade, há também alguns que manifestam sua preferência pela vida de aldeia e não conseguem ficar muito tempo longe dela. As diferenças, entre a vida na aldeia e na cidade, são marcadas todo o tempo no discurso dos mais velhos. Se os valores que os Guarani e Kaiowá mais velhos enaltecem mostram-se adequados para o estilo de vida tradicional a que estavam acostumados e, em certa medida, para o conjunto de relações sociais intragrupo, o mesmo não ocorre nas relações dos Guarani e Kaiowá com os não-índios. É a experiência relacionada à vida fora da aldeia, principalmente

---

*preservar dois elementos fundamentais para os Guarani: sua identidade e sua liberdade (SCHADEN, 1974:105; MELIÁ, 1988:93-120); e transformadora porque pregava a destruição da ordem existente justamente com vistas a alcançar o primeiro objetivo (...) Tradição e mudança: a articulação entre estes dois elementos é, para alguns autores, não apenas uma permanente fonte de conflito, como também o próprio motor da história guarani” (MONTEIRO, 1992:482).*



o contato com a cidade que conduz o Guarani e Kaiowá a adotar um expressivo número de idéias novas, capazes de reorientá-lo na situação interétnica.

É preciso mencionar, também, o processo de “guaranização” dos paraguaios imigrados, isto é, a passagem das famílias paraguaias para o grupo indígena. Por que alguns paraguaios que podem reclamar uma identidade indígena são levados a desenvolver uma solidariedade com os Guarani? O que os levaria a fazê-los passar por membros do grupo Guarani, incorporando-se, assim, a ele?

O sucesso de habitação na aldeia pelos paraguaios só é possível porque os paraguaios sabem utilizar-se da identidade guarani para encontrar a proteção do grupo indígena, necessária às suas atividades. A mobilização dessa identidade baseia-se na capacidade dos paraguaios em se fazerem reconhecer como portadores de valores culturais (como a língua) e de traços fenotípicos (como a aparência física) da sociedade guarani. Esse processo, que induz fluxos de pessoas a atravessar a fronteira Paraguai/Brasil, parece ser um dos responsáveis pelo aumento populacional das TIs da fronteira, descomunal nos últimos anos: a assimilação dos paraguaios parece aumentar ainda mais a taxa de crescimento dos Guarani e Kaiowá. Famílias e pequenos grupos, talvez em razão de circunstâncias políticas e econômicas específicas no Paraguai, mudam para o Brasil, além de mudarem de identidade étnica, deixando intactas (a não ser em população) as fronteiras entre os grupos étnicos originais.

### 3.3 - (Trans)formações de identidade(s) guarani na fronteira Brasil/Paraguai

*“Ninguém lembra que nós, na fronteira com o Paraguai, no tempo da guerra, defendemos os brancos (brasileiros). Nós somos fronteiristas”.*

Rosalino Ortiz – Guarani da TI Porto Lindo

A territorialidade guarani transcende as fronteiras arbitrariamente criadas e alteradas ao longo dos últimos quinhentos anos. Contudo, a demarcação da fronteira entre o Brasil e o Paraguai, após a Guerra do Paraguai (1864-1870), dividiu o território guarani.<sup>115</sup> Essa divisão

---

<sup>115</sup> Segundo Martins, o “cunhadio” foi o instrumento que selou a fusão étnica e racial entre índios e não-índios no Paraguai de outrora. Os espanhóis, ao perceberem os benefícios que o laço familiar com os Guarani trazia para as metas coloniais, promoveram casamentos em massa e coletivos. Organizaram uma extensa prole mestiça, que foi o alicerce demográfico da atual sociedade paraguaia. O mestiçamento, em pouco tempo, hispanizou a população local (MARTINS, 1993). Como podemos observar, a população do Paraguai recebeu uma grande

influência dos Guarani e até hoje conservam traços predominantemente Guarani como a aparência física e a língua. Ribeiro, por sua vez, observou que *“após a destruição das missões jesuíticas, uma parte das tribos guarani que a povoavam, fundiu-se com a população rural do Paraguai: são os guarani modernos”* (1970:89).

Para Monteiro, *“No início da colonização do Paraguai, os espanhóis buscavam articular alianças com grupos locais, muitas vezes cimentadas por “casamentos” entre os conquistadores e as filhas dos chefes (...) Se, para os espanhóis, as alianças esboçavam o caminho da dominação, os Guarani encaravam-nas de outra maneira. Dentro da lógica das relações pré-coloniais, os espanhóis seriam aliados úteis no combate a inimigos tradicionais. Por outro lado, a formação de alianças e de relações de parentesco trazia, em forma de presentes ou por meio do escambo, os cobiçados artigos estrangeiros, tais como as armas de fogo, produtos de ferro, espelhos e bugigangas”* (MONTEIRO, 1992:482-483)

## O GOVERNO DO MUNDO

Depois de muita chuva, o mundo se encheu de água e os homens morreram afogados. E o fogo apagou. Debaixo de um tacho ficaram dois: o Sol e a Lua, Coarai e Djaci. Então a seriema veio buscar os dois e levou-os para o céu.

O Sol mandou a Lua secar tudo e ela assim fez. Depois o Sol mandou-a ver se já estava tudo seco. Ela voltou e contou ao irmão que toda gente havia morrido e que a água tinha secado. O Sol ordenou-lhe:

- Vá ver agora aquele tacho, que será o princípio de água para todo o mundo.

O Sol mandou dois índios caiua, há pouco casados, para começarem a vida de novo. Os filhos desses dois casaram-se com gente de fora, os brasileiros. Veio também gente lá de cima, um casal que morou perto dos caiua. Um filho dos brasileiros casou-se com uma caiua. De cima, vieram três nações: brasileiros, caiua e paraguaios.

Nhanderuvuçu tinha três filhas: Cunhãrendi, casou com brasileiro; Cunhãdjeguai, com paraguaio e a caçula, que se chamava Cunhãpoti, casou-se com caiua. A tribo aumentou e tornou-se forte com esses casamentos. Os índios que permaneceram puros definharam. De cima vieram três nações: brasileiros, caiua e paraguaios. Daí, saíram os Tereno, os Caingangue, os Guarani, paraguaios e brasileiros.

Então, o Sol mandou todos trocarem as línguas, pois, no começo, só havia caiua. Para isso, mandou preparar doce de mamão: um vermelho, outro branco, o terceiro verde. Só três nações foram chupar o doce branco: o Caiua, o Guarani e o paraguaio. Por isso, os três se entendem. O Caingangue chupou o vermelho e os Caiua não mais o entenderam. Os Tereno chuparam o doce verde e os Caiua não mais o entenderam. O brasileiro resolveu chupar o doce preto (*sic!*); por isso ele fala diferente.

Os Caingangue foram morar longe. Os Tereno um pouco menos longe. Os brasileiros ficaram morando com o sogro caiua, a fim de negociar.

Mas Nhanderuvuçu já tinha casado todos os filhos e todas as filhas e foi-se embora. O brasileiro também morreu. E a Lua disse:

- Não é preciso enterrar os mortos.

Mas o Sol foi de outro parecer.

- É preciso, sim.

Por isso, a gente enterra os mortos.

O paraguaio enterrou o brasileiro e dois meses depois morreu também. O caiua enterrou o paraguaio. Por último morreu o caiua. A seguir, a mulher dele, Cunhãpoti. Depois, morreram as outras mulheres. Só ficaram os filhos do paraguaio, do caiua, do brasileiro. Todos mestiços, pois eles eram mais fortes.

O Sol disse à Lua:

- Agora dê fogo a todos eles.

Ela deu. E o Sol acrescentou:

- Agora, mande a essa rapaziada, lá em baixo, ferramentas, panelas e roupas.

A Lua mandou tudo isso e mais: milho, mandioca, arroz, feijão, tudo para plantar. E surgiram as roças. Foram os filhos do paraguaio, do caiua e do brasileiro que plantaram tudo. Então, ela pediu ao Sol que mandasse casas para o índio morar. O Sol ouviu e entendeu, ordenou ao filho do paraguaio:

- Você vai construir casas, vai virar carpinteiro.

O filho do paraguaio começou a fazer casas e até agora está fazendo.

O filho do brasileiro objetou:

- Eu não vou carregar nas costas coisas pesadas. Quero fabricar um carro grande!

O Sol mandou ferramentas para o trabalho e ele se tornou ferreiro.

fez com que indígenas que cruzavam a fronteira para visitar seus parentes fossem tratados pelos anfitriões como estrangeiros.

O fato de que grande parte dessa população descende de famílias que migraram de regiões onde hoje se situa o território paraguaio, argentino ou boliviano, é tomado em consideração por parte do Estado na tentativa de negar-lhes os direitos, com o argumento de que são estrangeiros.<sup>116</sup> Sobre esse fato, vale destacar uma observação de Bartolomeu Meliá (1997) afirmando que *“o Guaraní está no Paraguai, está no Brasil, está na Bolívia e está na*

---

O filho mais novo do brasileiro falou:

- Pois eu vou fundar uma escola para estudar.

- Está bem – disse o Sol – eu mando o professor, os livros e os cadernos.

É por isso que a gente estuda até agora.

O Sol mandou soldados para guardar todo esse mundo. Mandou o filho do paraguaio construir casas e fez uma cidade grande. E determinou:

- O filho do caiua vai plantar milho, feijão, arroz, banana, batata e mandioca, para mantimento.

O filho do brasileiro tornou-se mecânico. Quando o Sol veio, a cidade estava pronta. Dizem que, em pouco tempo, o filho do paraguaio tinha feito a cidade. O Sol chegou e trouxe o padre a fim de batizar a cidade, para o padre permanecer aqui e ser o primeiro padre. Dizia-se que se o padre não viesse, tudo acabaria outra vez. Mas o Sol falou:

- Agora não há mais perigo; vocês podem andar por toda parte. Quem manda em tudo sou eu.

A Lua interveio:

- Não, meu irmão, eu vou clarear as noites. Cada dois ou três tempos, eu vou sumir, para voltar Lua-Nova e para trazer chuva.

O Sol não quis ter fases, para não acabar com o mundo. É por isso que ele não muda. Senão, vinha outra vez o dilúvio. Por isso, ele é quente, para secar todas as águas.

- Não, meu irmão – disse a Lua. – Eu trago água cada seis meses, para crescerem todas as plantas.

- E eu vou secar e alumiar todo o mundo – disse o Sol – para os homens enxergarem. Vou mandar galinhas, patos, perus, burros, cavalos e bois, vou mandar todos os animais.

- É só o Sol que manda. A Lua não manda nada. Anda só de noite e traz só chuva.

O filho do Sol pediu ao pai para ficar em seu lugar, a fim de tomar conta de tudo, pois ele já estava velho e precisava descansar. Mas o pai replicou:

- Você não pode, senão o mundo acaba outra vez. Não tenha receio, que eu não morro, pois todas as manhãs o Sol nasce de novo. Agora vou fazer um córrego, com o seu poço, para minha gente poder beber, já que sem água morre tudo.

Então falou a sua gente, para trazer a ferramenta e trabalhar sem susto, que ele garantia. Não virá mais dilúvio. Todo este mundo vai continuar seco.

A Lua quis destruir o mundo, mas o Sol não deixou:

- Não, há muita gente nossa.

A Lua quis cobrir tudo de água e acabar com o mundo outra vez. O Sol, porém, se opôs:

- Não. Há muita criança. E vamos acabar com essa loucura de destruir o mundo.

E mandou a Lua embora, para o céu. O Sol ainda ficou um pouco por aqui e depois também partiu para cima, a amparar todos os seus filhos. É por isso que o Sol nunca se acaba. Se ele acabasse, acabaria o mundo. (SCHADEN, 1947:108-110)

<sup>116</sup> As fronteiras geopolíticas contemporâneas não definem a sociedade guarani dos pontos de vista antropológico e indígena. Segundo Viveiros de Castro (1999:162), *“O reconhecimento de que a localização dos povos indígenas dentro dos limites do país não é uma condição fundante (se há) da constituição social desses povos, mas apenas uma circunstância adventícia ou superveniente, tem se exprimido no uso cada vez mais comum do vocativo ‘índios no Brasil’ em lugar do tradicional genitivo ‘índios do Brasil’, de forte conotação possessiva (...) Essa pequena reforma lingüística permite, por exemplo, que se tirem todas as consequências do fato que a trajetória histórica das sociedades nativas não começou com a partilha européia do continente”*.

*Argentina, porém não é paraguaio, nem brasileiro, nem boliviano, nem argentino, ou se preferir, ele é paraguaio, brasileiro, boliviano e argentino ao mesmo tempo e de uma só vez”.*

Constantemente a TI Porto Lindo recebe famílias vindas do Paraguai. As famílias que vêm do Paraguai são, na maioria, Guarani, mas há algumas famílias de fato paraguaias. “*São paraguaios mesmo, legítimos*”, como dizem alguns Guarani de Porto Lindo. Afirmam os Guarani que, do lado paraguaio, a dificuldade é maior do que do lado brasileiro, que a assistência oficial aos índios lá é precária.<sup>117</sup> Vimos que os principais motivos que têm levado os Guarani do lado paraguaio da fronteira a migrarem para o lado brasileiro são: a busca por melhores atendimentos médicos, por remédios; por recebimento de benefícios de programas sociais tais como aposentadorias, bolsa-escola, bolsa-alimentação, cestas básicas etc.; por melhores níveis de escolaridade. Os paraguaios que migram para Porto Lindo e fixam moradia na aldeia são incorporados ao povo Guarani; são tratados como iguais e consideram-se como tais. Os Guarani não fazem distinção de *status*, a não ser excepcionalmente, entre pessoas que habitam a mesma aldeia, partilham de suas lutas e são membros de sua aldeia em relação a outras. Como afirmou Evans-Pritchard, ao observar fato semelhante na relação Nuer/Dinka: “*A comunidade da vida supera a diferenciação de ascendência*” (1978:243). Os Guarani se identificam ainda com os paraguaios no tocante à questão da língua guarani, que é língua oficial no Paraguai.

Segundo Brand (1993:217), “*A perda de parte significativa das terras de cada tekoha ou a simples expulsão de outros, além da não demarcação de alguns tekoha, fazem surgir, no Paraguai, também a categoria dos índios ‘desaldeados’*”.

Para Brand (1993), o fato das aldeias indígenas no Paraguai terem sido localizadas e demarcadas por antropólogos, com preparo específico e sem compromisso direto com o Estado, e de estes mesmos antropólogos do PPT (Projeto Pãi-Tavyterã) terem sido os responsáveis pela implementação dos programas agrícolas, de saúde e de educação nas CNIs

---

<sup>117</sup> Em 1949, quando estive na TI Porto Lindo, Schaden já anotara que “*alguns dizem mesmo ter nascido na Vila Iguatemi, no Paraguai*”. A migração guarani através da fronteira Paraguai/Brasil não é recente e nem sempre está circunscrita geograficamente a aldeias vizinhas que se encontram em lados opostos da fronteira. Sobre esse assunto, vale lembrar uma passagem de Nimuendajú: “*Em maio de 1912, encontrei, para surpresa minha, o acampamento de um pequeno grupo de Guarani paraguaios a apenas 13 Km a oeste de São Paulo, num pântano às margens do Tietê. Eram autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas, sem conhecimento do português e falando apenas algumas palavras de espanhol. Era o que restava de um grupo maior que, aos poucos, no caminho, havia ficado reduzido a seis pessoas. Uma criança morreu ainda naquela primeira noite em que os encontrei. Eles queriam atravessar o mar em direção ao leste; tamanha era sua confiança do sucesso deste plano, que quase me levou ao desespero*”. (NIMUENDAJÚ, 1987:105)

(Colônias Nacionais Indígenas), levou a um maior respeito pelo sistema dos índios: o sistema tradicional de chefia segue em vigor; os conflitos internos são muito mais reduzidos; com a demarcação de um grande número de pequenas áreas, não houve muita sobreposição de tekohá na mesma área demarcada; não se adotou uma polícia indígena entre os Pãi. Nas palavras do Autor:

Embora o confinamento tenha sido de proporções idênticas à tardia e mais distante presença do Estado paraguaio, aliado ao fato de não termos verificado tão amplo ajuntamento de vários *tekoha* em cima da mesma área demarcada, permitiram até o momento maior espaço para a continuidade do sistema *pãi*. O sistema de chefia e as famílias extensas mantêm toda sua força. O trabalho assalariado permanece como uma opção, ao lado da agricultura tradicional. Embora a política definida pelo Estado paraguaio não deixe dúvidas sobre seus objetivos integracionistas, a pressão direta desse Estado sobre os índios é mais distante (...) O governo e manteve fora das CNIs e não interferiu diretamente no sistema interno de subsistência e de chefia.<sup>118</sup>

Se, de fato, como quer Brand, a pressão do Estado paraguaio sobre os Guarani foi mais amena naquele país, o que levou a um maior respeito pela tradição indígena, como explicar a recente passagem, através da fronteira, dos Guarani do Paraguai para o Brasil? Um povo que teria abortado um Estado gestado no ventre da sua sociedade teria optado por adotar para si o Estado nacional, para ser o seu “guacho”? No caso da recente migração para leste, podemos chamar de “terra sem mal” onde a caça vem sozinha na forma de cestas básicas?

Segundo Meliá e Temple (2004), com a destruição das missões jesuíticas, os Guarani foram se dissolvendo na sociedade rural paraguaia, com exceção de alguns deles que, possuidores de artes e ofícios e um pouco mais “ambiciosos”, foram para as cidades. No processo de assimilação e “liberação” decididamente programado e implementado pelos

---

<sup>118</sup> Brand, (1993). Apresentando uma visão um pouco diferente da do autor, Mura & Thomaz de Almeida constata que “nas várias micro-regiões que compõem a reserva de Jakarey (Porto Lindo), encontram-se também famílias que procedem de áreas indígenas situadas em território paraguaio, especialmente de Guavira Poty, Bajada Guasu e Fortuna, localizadas na proximidade da fronteira (...) No tocante à situação dos Guarani no Paraguai, a situação é em certa medida análoga, embora o INDI (Instituto Nacional Del Indígena), organismo indigenista desse país, tenha iniciado suas atividades somente nos anos 70 do século passado (...) Das 24 áreas demarcadas até 1975, apenas uma superou os 11.000 ha (...) uma outra foi legalizada com pouco mais de 5.800 ha. Superior a 2000 ha somente outras duas, sendo seis as que oscilaram entre 1000 e 2000 ha. As 14 áreas restantes oscilam entre 52 e 846 ha”. Para os autores, as famílias procedentes do Paraguai são de “áreas (demarcadas e não) em território paraguaio, na maioria dos casos internas ao espaço territorial onde essas famílias [de Porto Lindo] mantêm fortes relações de parentesco intercomunitárias”. (MURA & THOMAZ DE ALMEIDA, 2002)

governantes espanhóis, se promove simultaneamente o abandono da comunidade e se dá incentivo à individualidade. A mestiçagem se intensifica, ao que parece, devido à grande mobilidade espacial da população. A impressão, para certos observadores, é de que são vagabundos, tanto que, aos poucos, os espanhóis se insinuam nos povoados e se apropriam de campos, ervais e matas. Mesmo assim, a população dos povoados jesuíticos mantém grande apego a festas e atos cerimoniais, que, em realidade, significam adesão e lealdade dos antigos índios e novos mestiços à comunidade e à rede econômica de reciprocidade.

O campesinato paraguaio havia se formado desde o início da colonização, como fenômeno periférico das pequenas cidades espanholas. Trata-se de um tipo de povoado que social e politicamente se considera espanhol, porém sem posses e pobre; linguisticamente é Guaraní. Em fins do século XVIII, os antigos índios dos povoados missioneiros, atraídos pelo discreto encanto de uma vida que lhes parecia mais livre que a das Missões agora em ruínas, se dispersavam pelo Paraguai. Nessa época, definia-se o campesino paraguaio por um estilo de vida e um modo de ser, *ñande reko*, e não por suas características biológicas de ser mestiço ou pertencer a uma “casta”. O campesinato paraguaio seria o resultado de uma relação tipicamente colonial. Em sua origem e desenvolvimento, é um espanhol, social e culturalmente falando.

A Guerra contra a Tríplice Aliança (1865-1870) reduziu a população do Paraguai de uns 600.000 habitantes, talvez 800.000, a uma população de 221.000, da qual a maioria era formada por mulheres e crianças. Essa população foi subindo até 635.571, em 1900, em que se incluíam 13.642 estrangeiros e uns 100.000 índios. As terras do Estado haviam sido levadas à venda e adquiridas por companhias estrangeiras, que não facilitaram a formação de povoados em seu interior, porém não excluíram a povoadores que puderam prestar sua mão de obra. Outra parte das terras foi adquirida pela elite nacional, entre os quais também alguns estrangeiros. Para se ter uma idéia da oposição pequena propriedade e grande propriedade, uma característica que será determinante na conformação do campesinato paraguaio, segundo Jan M. G. Kleinpenning (1992:309-354, citado por Meliá e Temple, 2004), à véspera da Guerra do Chaco, 30 milhões de hectares estavam em mãos de 32 famílias ou empresas e somente sobravam 300.000 hectares para 35.000 proprietários pequenos ou médios. A compra de grandes extensões por poucos proprietários faz com que o campesinato paraguaio seja cada vez mais excluído da propriedade da terra.

Georg Grünberg faz uma aproximação entre o modo de produção que ele chama *koyguá*, ou campesino, com o de produção tradicional tal como se apresenta, por exemplo, entre os *Pãi-Tavyterã*, e seu antagonismo com o sistema ocidental. A economia *Pãi* seria uma economia de subsistência, à base de agricultura, ou seja, um regime de produção no qual a circulação dos bens se baseia na distribuição, redistribuição e reciprocidade (GRÜNBERG, 1975:31, citado por MELIÁ e TEMPLE, 2004). O sistema de produção *koyguá*, apesar de ter muitas características em comum com o dos *Pãi*, inclina-se ao ocidental por ter aceitado o *status* de propriedade privada da terra. Todavia, quanto às atividades e ao modo de levar a cabo, não há maiores diferenças entre os *koyguá*, os campesinos tradicionais paraguaios, e os *Pãi*, estando ambas marcadas por princípios de cooperação e solidariedade. O comportamento e o modo de trabalho campesino corresponde ao das comunidades indígenas Guarani. O que distinguiria os dois sistemas de forma irreduzível seriam os conceitos de propriedade e relações de poder distintas. O campesinato paraguaio tem sua língua, cuja variedade há que se reconhecer como guarani paraguaio. A confiscação da terra tem caminhado lado a lado com os intentos de confiscação da palavra. O que perde a palavra perdera definitivamente a terra. Nesse sentido, há um desgaste lingüístico dos campesinos, sobretudo quando deixam sua terra. O guarani da cidade tende a desaparecer, não porque não seja boa língua como antes, senão porque suas estruturas fundamentais se desvanecem na desagregação e na fragmentação de seu sistema de reciprocidade.

Para Meliá e Temple (2004), a busca da Terra-sem-mal seria o motivo fundamental e a razão explicativa da migração guarani. E, na migração guarani, estaria embutida a especificidade da economia guarani. Desse modo, a Terra-sem-mal é um elemento essencial na construção do modo de ser guarani. O mapa cultural guarani se superpõe a um mapa ecológico que se não é de todo homogêneo, tampouco quebra certas constantes ambientais. Há, pois, um “horizonte” de terra guarani, específico e constante, fora do qual será difícil que se encontrem os Guarani. A emigração desse horizonte se deverá a uma crise de uma ordem ou outra. As evidências arqueológicas, corroboradas pelos relatos históricos mais antigos, mostram a ocupação de determinadas terras como um elemento constitutivo do modo de ser guarani. Em outros termos, a vida guarani nunca se independe nem se abstrai da questão da terra. Ao mesmo tempo, os Guarani não se deixam determinar inteiramente pelo ambiente; eles buscam sua terra, da qual têm conhecimentos experimentais: elegem ambientes aptos,

escolhem determinadas paisagens, e preferem determinadas formações vegetais onde estabelecer-se e cultivar. Para o guarani, a terra nunca foi um simples meio de produção econômica.

De acordo com uma expressão que vem atestada desde muito tempo e corrente entre os Guarani atuais, sua terra se identifica com o *tekoha*. A semântica do *tekoha* refere-se menos a um modo de produção econômica que a um modo de produção de cultura. As qualidades de terra, com suas diferentes conformações, projetam-se sobre as possibilidades econômicas da caça e coleta, porém, sobretudo, da agricultura. O guarani vê a terra como agricultor, e não é de estranhar que prefira as terras que mais facilitam o trabalho agrícola e que proporcionam maior rendimento conforme os diversos cultígenos que nela se hão de plantar. Essa terra também deverá ser um espaço habitável. O Guarani é um aldeão. Há uma aldeia e uma casa onde se concentra sua vida social e política. A terra se converte em plenamente humana quando há uma casa e um pátio. (Meliá e Temple, 2004)

O desequilíbrio se origina também no desgaste ecológico que traz consigo o mesmo tipo de agricultura praticada pelos Guarani: o roçado, que obriga a abandonar as terras cansadas e cansar outras novas. A rotação de cultivos em áreas sucessivas se transforma num requisito. Em termos econômicos, essa pode haver sido uma das razões principais dos deslocamentos e migrações, porém não a única. Pode-se dar rotações de cultivos por muitas décadas e até séculos em áreas suficientemente amplas, porém não necessariamente longínquas. Isso significa que a migração, quando ocorre, dificilmente é provocada somente pelo desgaste da terra. O Guarani atual mostra uma imaginação extraordinária para recriar “espaços” ecológicos semelhantes aos tradicionais, que sejam verdadeiros *tekoha*. Tem sabido procurar os últimos rincões de “terra-sem-mal”, nessa geografia devastada que é agora o antigo território guarani. O mal pode irromper nesse espaço que é a aldeia, em forma de enfermidade e morte, de inquietude sociopolítica ou insatisfação religiosa. Na crise da aldeia, podem estar concentradas todas as demais crises, podendo inclusive produzir mudanças significativas na estrutura social e política. Os diversos tipos de aldeia revelados pela arqueologia e a história mostram-se sempre vinculados a outros espaços de monte e roçado, e a suas vicissitudes. Não obstante, é na aldeia que se realiza a plenitude da vida guarani, que é a festa e o convite. As circunstâncias que estragam ou faz impossível à festa, constituiriam o supremo mal da terra. (Meliá e Temple, 2004, T. do A.)



Num livro que analisa a história das relações Brasil-Paraguai durante a era de Alfredo Stroessner (MENEZES, 1987) e os motivos que deram margem à imigração de brasileiros para o Paraguai e suas possíveis conseqüências na vida paraguaia, o autor mostra que a presença de brasileiros no Paraguai representa uma das maiores fontes de renda daquele país.

O Paraguai é um país mediterrâneo com 406.752 Km<sup>2</sup>. Sua fronteira leste com o Brasil possui 1.339 quilômetros. A região leste do país possui excelentes áreas para a agricultura. O crescimento no setor agrícola foi a base principal para o crescimento econômico da década de 1970. O aumento da demanda internacional e dos preços dos produtos agrícolas levou àquele país milhares de imigrantes com alguma tecnologia em uma das mais agricultáveis terras do mundo. Imensas áreas foram sendo desmatadas e preparadas para a agricultura principalmente para soja e algodão. Com uma favorável perspectiva internacional para aqueles produtos, o setor agrícola cresceu muito. Com isso, a renda *per capita* paraguaia aumentara de 200 dólares, em 1956, para 1.903 dólares, em 1980, mesmo que essa renda tenha ficado concentrada nas mãos da elite.

O desenvolvimento das colônias de brasileiros foi um trabalho, sobretudo, das Companhias Colonizadoras do Brasil. No Paraguai, a presença brasileira é maior nos Departamentos de Amambay, Canendiyn e Alto Paraná que fazem fronteira com o Brasil. Esses Departamentos têm mostrado uma alta taxa de aumento populacional e agrícola. Os brasileiros começaram a chegar em grande número depois do Tratado de Itaipu, em 1973. R. Andrew Nickson calculou que 300.000 brasileiros estavam morando no leste do Paraguai, em 1979, enquanto Francisco Silva, encarregado, dentro do Consulado Brasileiro, na cidade de Puerto Presidente Stroessner, de ajudar os colonos brasileiros no Paraguai, em 1982, calculava que, somente nos Departamentos de Alto Paraná e Canendiyn, moravam 420.000 brasileiros, ou seja, cerca de 14% do total da população paraguaia, se forem aceitos os números do Censo paraguaio de 1982, era de brasileiros. (MENEZES, 1987)

Em curto período de tempo, o desmatamento do leste do Paraguai foi quase total e a madeira contrabandeada para o Brasil. As cidades paraguaias na fronteira com o Brasil cresceram principalmente com o turismo brasileiro.

A aproximação Brasil-Paraguai depois da Guerra da Tríplice Aliança, em 1870, começou com a visita do Presidente Getúlio Vargas a Assunção em 1941. A presença de brasileiros na agricultura do Paraguai começou no início da década de 1950. O primeiro

grande nome brasileiro a comprar terras no Paraguai foi Geremias Lunardelli, o “rei do café”. Por volta de 1958, Lunardelli era possuidor de 350.412 ha das melhores terras paraguaiaias. No Paraguai, a mesma terra roxa encontrada no Paraná e em São Paulo era vendida ainda por um preço muito baixo, livre de reforma agrária, de confisco, de imposto de renda ou de outros altos impostos.

Entre os motivos para a emigração de brasileiros para o Paraguai, são apontados: a qualidade da terra paraguaia naquela área; a pressão e expansão dos latifúndios sobre as pequenas propriedades, principalmente no Estado do Paraná; o crescimento e o uso de tecnologia mais moderna no setor agrícola no Brasil que acabou liberando mais mão-de-obra camponesa para a imigração; as facilidades oferecidas pelas Companhias Colonizadoras; o preço da terra no Paraguai; o excelente preço da soja no mercado internacional:

Assim, a qualidade da terra, o seu baixo preço, a quase ausência de lei contra exploração da madeira, os baixos impostos, a proximidade com o Brasil, o alto preço do crédito e dos impostos no Brasil, a facilidade de crédito no Paraguai e o excelente preço da soja no mercado internacional empurraram milhares de brasileiros para dentro do Paraguai.<sup>119</sup>

A maioria dos colonos brasileiros que foram para o Paraguai são originários dos Estados agrícolas mais desenvolvidos do Brasil. Menezes, com base numa entrevista, em 1982, a um fazendeiro brasileiro do interior paulista, que possui fazenda e outros interesses no Paraguai, afirma que:

Esse fazendeiro tem uma fazenda com 26 mil hectares no Departamento de San Pedro e nunca teve o menor problema com as autoridades paraguaiaias. Uma vez, por exemplo, ele descobriu que índios habitavam parte de suas terras. Ele pensou que teria uma grande “dor de cabeça” para resolver o assunto, pois estava em um país estrangeiro e, na certa, o governo tomaria parte de suas terras para dar aos índios. Porém, de forma inesperada para ele, o problema foi resolvido diferentemente: o IBR comprou 1.000 hectares de suas terras e, às expensas do próprio IBR, os índios foram mudados para a área comprada.<sup>120</sup>

A abertura do Paraguai em direção ao Brasil fortaleceu a economia paraguaia. Entretanto, como observa Menezes:

---

<sup>119</sup> MENEZES, 1987:142.

<sup>120</sup> MENEZES, 1987:157.

Os brasileiros, em um curto período de tempo, fizeram uma das mais incríveis devastações na história latino-americana na parte leste do Paraguai. Aquela devastação causou danos sérios, pois não foi feito nenhum reflorestamento e a maioria da madeira foi contrabandeada para o Brasil com pouco ou quase nada em dinheiro de impostos caindo em mãos do governo paraguaio.<sup>121</sup>

A família extensa encontra-se distribuída entre várias TI e cidades dos dois lados da fronteira Brasil/Paraguai. Um dos entrevistados da TI Bajada Guasu, Paraguai, casado, com nove filhos e morador há um ano e três meses em Porto Lindo, afirma que foi para lá porque tem parentes nesta TI Enquanto isso, seus pais e irmãos ficaram no Paraguai porque:

no Paraguai é pouco recurso, estou tranqüilo aqui. Recebo cesta básica. Minha filha casada com um homem daqui, mora em casa separada da minha, recebe outra. No Paraguai, meus pais não são aposentados. O governo de lá não gosta dos índios. A terra está arrendada para brancos: paraguaios e brasileiros. Parte de medicação é “braba”. Não tem médico na aldeia.

Segundo Sarate, Guarani, 49 anos, há 4 anos veio da aldeia Fortuna’I, localizada em Corpus Christi no Paraguai. Ele afirma que não tinha documento no Paraguai e que veio para a TI Porto Lindo, localizada no lado brasileiro da fronteira, para sua mãe se aposentar. Sua mulher, Aurora Noceda, 38 anos, também é Guarani. Ambos nasceram em Fortuna’I, não estudaram porque, segundo ele, não tinham assistência. Moravam a 60 Km da cidade de Corpus Christi. O percurso era feito a cavalo ou de carroça, pois somente o capitão tinha carro. Em seu depoimento relata que, gosta mais do lugar atual, porque onde residia, no Paraguai, existe muita necessidade, não tem ajuda. Em Porto Lindo, porém, tem cesta básica, além de ele só trabalhar em sua roça dentro da aldeia mesmo. O casal tem oito filhos com idades entre 3 e 24 anos, dentre os quais apenas uma de suas filhas é casada com um Guarani e, com 3 filhos, ficou morando numa fazenda no Paraguai e veio visitar sua família no Brasil três vezes durante esses anos depois que migraram. Segundo foi uma única vez visitá-la no Paraguai. O caso dessa família é revelador das dificuldades educacionais encontradas pelos Guarani no Paraguai, seus filhos mais velhos são semi-analfabetos, enquanto entre os mais jovens é grande a defasagem escolar.

As dificuldades educacionais também são apontadas por Leonora, esposa de Santiago Sarate. Ela afirma que estudou pouco, pois não tinha escola. Com seis filhos com idades entre

---

<sup>121</sup> MENEZES, 1987:164.

1 a 12 anos, o mais velho ainda está na 3ª série do ensino fundamental. Essa família está há três anos em Porto Lindo. Vieram da aldeia Fortuna'I. Santiago é tio de Segundo, o casal nasceu na Fortuna'I, onde, segundo eles, não tinha médico e quase nada. Em Porto Lindo, tem cesta básica, e Santiago trabalha em fazendas, em cidades. Ele tem um irmão que mora em Assunção, Paraguai. Todos da família são Guarani.

Daniela, 19 anos, também é Guarani de Fortuna'I, tem dois filhos Eder, um ano e sete meses e Camila de um mês. Daniela é filha do Orlando e sobrinha da Elma, também moradores na TI Porto Lindo. Seu marido Henrique Fernandes é nascido e criado em Porto Lindo.

Ismael Martins Rodrigues, Guarani, 45 anos, nascido no município de Guaíra PR, está há três anos na TI Porto Lindo. Antes de vir para essa Reserva, morou em Salto Del Guairá e em Guavirá, ambas no Paraguai. Estudou até a 3ª série, trabalha na roça na aldeia e é católico. Na cidade de Troncal Quatro tem uma tia paterna e em Hernandária uma tia materna. Sua esposa, Maria Cristina Ortiz, Guarani, 34 anos, tirou a identidade de paraguaia porque foi estudar em Assunção, nasceu em Laurel no Py, está há 3 anos em Porto Lindo. Em agosto de 2004, passou 40 dias no Py, onde fez o primário. Frequenta a Igreja da Missão Evangélica Presbiteriana. Laurel fica próximo a Ciudad del Este, tem um irmão na aldeia Arroio Guasu Py. Seus seis filhos foram todos batizados na Igreja Católica no Paraguai. Ilmal, 13 anos, nasceu na Bajada Guasu e cursa a 6ª série em Jacareí. Edder, com 12 anos, que tem paralisia e não estuda, nasceu na Bajada Guasu. Idalena, com nove anos, faz a 2ª série e nasceu na Bajada Guasu. Laércia, com sete anos, estuda na 1ª série e nasceu na Bajada Guasu. Raquel, com quatro anos, nasceu no assentamento. Leolaércio, com três anos, também nasceu no assentamento. A mãe de Maria morou em Bocajá, perto do Rio Iguatemi e foi embora para o Paraguai ainda criança, vindo a falecer há três anos em Laurel. Ismael e Maria casaram-se na aldeia Cerro Puitã, Py e foram para Laurel. O pai de Maria trabalhava no palmital. O filho de Maria de 12 anos pegou paralisia e o marido ficou doente (problemas na cabeça, sinusite) e o irmão dele, Aprício, foi buscá-lo. No Paraguai, moraram durante dez anos na aldeia e três anos no assentamento. Na aldeia, não tinha médico, mas no assentamento tinha. No Paraguai, é difícil quando se está doente, pois quem não tem remédio, tem que ter o dinheiro para comprar. Só quando começa a campanha eleitoral tem remédio gratuito. A aldeia na qual moravam dista aproximadamente três Km da cidade de Alvorada. Maria ficou até os 17 anos

em Laurel. Saiu para trabalhar com uma freira católica, chamada Maria Branca. Durante cinco anos, traduzia e escrevia guarani na aldeia. Encontrou o marido numa festa: ele é de Guaíra e foi trabalhar para lá. Morou durante 10 anos na Bajada Guasu, uma aldeia de 3.390, que, no ano de 2000, tinha 162 casas. Só os parentes do marido moram lá: o irmão e a mãe. Afirma que é bom para pescar no rio Carapã, para caçar veado, tatu, capivara, paca, cutia. Não tinha religião, mas agora é católica. O pai do seu marido era cacique, porém no Paraguai respeitam mais do que aqui. Plantava mandioca no assentamento e vendia na fábrica no Catuetê Py. Ganhou cinco ha, os quais ficaram com um irmão do seu marido para cuidar. Maria tem vários parentes em Porto Lindo que vieram do Paraguai, como sua tia Elma, e o filho dela. Na aldeia Bajada Guasu, o ensino vai só até a 4ª série e se dá somente na língua guarani.

Pedro Paulo Matial Gonçalves, Guarani, 38 anos, nasceu na aldeia Acaray, trabalha em fazenda na Vila Carioca, próxima à fronteira com o Paraguai há um mês. Délia Benites, Guarani, 23 anos, nasceu na aldeia Arroyo Guasu no Paraguai. Moram há dois anos em Porto Lindo. Morou na aldeia Bajada Guasu, onde estudou até a 8ª série. Não tem religião. Um de seus tios e um dos avôs, ainda hoje, moram na aldeia Arroio Guasu. Desde que veio para o Brasil, Délia nunca mais voltou ao Paraguai. O casal tem apenas uma filha Nilda Matial Benites, Guarani, oito anos. Recebe cesta básica. Na aldeia Arroio Guasu, tinha 19 agentes de saúde e um na Bajada Guasu. Na Arroio Guasu, tem escola grande até o 2º grau, já na Bajada Guasu, tem escola só até o primário. Na Arroio, tem energia elétrica, mas na Bajada não. Na Arroio, a cidade de São Roque fica a 8 Km. Assim, dava para ir a pé, para vender mandioca, milho, soja, feijão, arroz. Na Bajada, estão plantando soja e algodão, mandioca e milho.

Quanto à trajetória da migração através da fronteira Paraguai/Brasil, apesar dela não ser unidirecional, nos últimos anos, tem sido mais intensa no sentido Oeste/Leste. Os Guarani estão buscando recursos necessários à manutenção das suas relações sociais. Algumas entrevistas permitiram perceber que, em algum tempo, essa migração foi bastante considerável no sentido inverso, Leste/Oeste. Há casos de pessoas que, tendo nascido no lado brasileiro da fronteira, mudaram-se para o lado paraguaio, retornando ao Brasil anos após. Da busca de espaços ecologicamente preservados, adequados à manutenção do “Ser guarani”, a busca da *Terra sem males*, para os Guarani, passou a se dar na direção dos “recursos” do mundo dos brancos. A colonização do leste paraguaio, origem das migrações guarani, é de colonização mais recente do que o centro-sul brasileiro, de modo que os Guarani puderam

permanecer sem serem muito incomodados até o início da década de 1970, época em que a devastação do território habitado pelos indígenas no Paraguai se intensifica, sobretudo pela emigração de brasileiros.

É certo que, para muitos indígenas, o manejo do qualificativo “paraguaio” franqueiam melhores posições nas relações com os não-índios. Ser índio ou ser paraguaio são alternativas que se colocam ao Guaraní e Kaiowá fronteiriços em determinadas circunstâncias. Nos discursos guarani e kaiowá, pode-se constatar que, em alguns aspectos, algumas aldeias localizadas no território paraguaio são melhores para se viver, pois tem matas, rios, caça, pesca e outros recursos naturais em abundância. Em outros quesitos, essas aldeias levam desvantagens por não terem atendimento à saúde, escolas, cestas básicas, aposentadorias etc.

## 4 - Entre a Aldeia e a Cidade

### 4.1- As “retomadas”

*“Os brancos fizeram esse grande livro que é a Constituição. Só que não é respeitado...Hoje estão sendo modernos. Castigam-nos dentro de computador. Antigamente, eram os militares que nos judiavam e massacravam”.*

Silvio Paulo – Capitão Guarani da TI Caarapó

Embora as últimas décadas tenham sido um período em que várias famílias extensas estão podendo retornar às suas terras e recuperar em parte suas perdas, um outro significativo contingente delas permaneceu sujeito a uma opressão sistemática e à exclusão social.

Os Nandéva e os Kaiowá possuem, entre outras, uma organização política, a *Aty*

*Guasu*, que é uma organização do povo Guarani do Estado de MS. Os seus membros são capitães, vice-capitães, caciques ou outras lideranças internas. A *Aty Guasu*, que é uma organização política dos próprios índios, teve seu início em 1978. O objetivo da organização é mobilizar as diferentes aldeias Guarani e Kaiowá do Estado em função de seus interesses comuns, trocas experiências e estabelecimento de metas. As metas básicas da *Aty Guasu* são: garantir a demarcação de seus territórios e defender os direitos dos índios. A existência de uma organização indígena que abrange o MS cria uma espécie de sentimento de comunidade que se estende a todos os grupos Guarani e Kaiowá do Estado.

A luta pela terra e pelos direitos indígenas em geral aumenta a importância política das unidades maiores que as aldeias, enquanto conjunto de relações estruturais entre segmentos territoriais maiores do que as comunidades locais. Produz também uma interdependência indireta entre as várias aldeias Guarani e Kaiowá do Estado e força a aceitação, por parte das pessoas que nelas residem, de convenções de ordem política.

Atualmente, nas áreas tradicionais retomadas, em que se formam novas aldeias, essas mantêm características bastante semelhantes às antigas no que se refere à distribuição espacial das famílias, sendo o “capitão” o chefe político também das aldeias retomadas, a exemplo de como é nas TIs mais antigas. Diretamente vinculada à figura do capitão, foi instituída a polícia indígena, compondo uma hierarquia militar, com soldados, cabos e sargentos, para garantir a autoridade do capitão perante os outros índios, sobretudo daqueles que não fazem parte de sua parentela.<sup>122</sup> Hoje, em casos mais graves, muitos já apelam para a polícia local da cidade mais próxima. Já nas cidades, os Capitães não exercem nenhum controle sobre eles.

Nas Reservas, tirando o capitão, o vice-capitão e os conselheiros, ainda há outras pessoas e instituições que têm interesses políticos e agem direta ou indiretamente na vida das aldeias. Internamente, existem: os caciques, o Chefe do Posto da FUNAI e, cada vez mais, os grupos protestantes. Externamente: o Governo Federal, Estadual, Municipal, os políticos, os religiosos, a Polícia Federal, os usineiros, os fazendeiros, os comerciantes, os taxistas, a população local em geral, as organizações indigenistas, as Universidades etc. Abordar-se-ão, rapidamente, alguns segmentos desse conjunto de forças que atuam sobre os indígenas.

A multiplicidade de atores, de vozes, de perspectivas implica uma redefinição da

---

<sup>122</sup> A “polícia indígena”, auxiliar do “Capitão”, cuida de impedir a livre ação dos regionais, na aldeia, de desarmar os Guarani, enfim, de manter a “ordem” interna.



relação com o Estado como instância mediadora entre a “comunidade” indígena e a sociedade envolvente. À medida que o antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atualmente FUNAI, começou a intermediar a relação entre índios e não-índios, foi acontecendo uma imposição do sistema externo à aldeia, via lideranças oficiais. A figura do Capitão, por exemplo, só passou a existir depois da interferência governamental.

Se os chefes tradicionais constituíam uma autoridade moral importante na aldeia, hoje o Capitão é mais respeitado pelo poder de coerção que exerce, que pelo prestígio decorrente de seus atributos pessoais. As lideranças internas já não podem conservar suas posições tradicionais quando a verdadeira fonte de poder se encontra fora do sistema. A interferência da administração oficial, portanto, alterou profundamente a organização política tradicional Guarani e Kaiowá.

*Ñanderú* (homem) e *ñandesy* (mulher) são os nomes dados aos chefes religiosos ou “rezadores” que, muitas vezes, também se autodenominam caciques. Egon Schaden (1974:95) observou que, “*embora o chefe religioso em geral exerça também as funções de médico, encontram-se rezadores que não são curadores e vice-versa*”. O cacique, em determinadas circunstâncias, pode participar ativamente da vida política da aldeia.

As constantes tentativas de “retomadas” de terras, consideradas territórios tradicionais pelos Guarani e Kaiowá, seguidas de repetidos despejos, praticados de forma violenta, fazem com que alguns índios se dispersem e desistam de continuar “retomando” terras indígenas. Por vezes, transferindo suas expectativas de terem um “pedaço de terra” para outros movimentos sociais não-indígenas, como o Movimento dos Sem Terra (MST), que, segundo os Guarani e Kaiowá, reunidos na Aty Guasu, na TI Yvy Katu (Porto Lindo) em setembro de 2003, estaria sendo privilegiado pelo Governo, tendo alcançado relativo êxito, no tocante as suas demandas, comparativamente, as demarcações de terras indígenas, para as quais os processos de litígios se arrastam por anos, prorrogam a agonia e os conflitos internos nas superlotadas TIs demarcadas.

Um dos obstáculos apontados pelos indígenas que aderem a movimentos sociais não-indígenas, como o da Fetagri, por exemplo, é a falta de documentação, sobretudo o Registro Civil (a maioria só tem a identificação de índio, fornecida pela FUNAI; outros têm ambas: tanto a de “branco”, quanto a de índio e alguns, ainda, só tem a de branco). Essa “falta de documento” inviabiliza a entrada e/ou permanência de indivíduos e/ou de famílias indígenas

em acampamentos, liderados por não-índios. Entretanto, na versão de informantes não-índios, o principal motivo da expulsão de um Kaiowá, de um acampamento da Fetagri em Novo Horizonte do Sul, foi o desentendimento com os líderes do acampamento, devido ao estado de constante embriaguez do referido Kaiowá, aliado às várias tentativas de agressão corporal praticadas pelo indígena contra sua própria família: esposa e filhos, no interior do acampamento.

Apesar de muito maiores e diversificados do que as chamadas aldeias tradicionais, é no interior das TIs que a vida social mostra-se mais dinâmica, e é onde a própria ambigüidade dessa peculiar situação social parece ser amenizada. Estariam aqueles que querem usufruir dos benefícios da “civilização” interessados em transformar o modo de vida indígena? Estariam interessados em adotar o estilo de vida dos não-índios que vivem nas cidades? Apresentando mais marcadamente um aspecto urbano, a TI Amambai, com as casas de seus moradores muito próximas umas às outras e com algumas construções mais “modernas”, abrigam as escolas, as igrejas, o escritório do posto indígena, bem como as famílias em melhores condições financeiras, geralmente assalariadas. A concentração demográfica respondia, assim, por uma dificuldade crescente e real: aumentava o número de pessoas na TI, e vinham de áreas distantes umas das outras da região, de maneira que o capitão enfrentava crescentemente maiores dificuldades para evitar excessos, bebedeiras, assassinatos, brigas, casos de estupro, furtos etc. Veio então a introdução do sistema eletivo para a escolha do capitão da TI. O sistema passou a ser adotado em um momento em que as TIs já eram bem maiores e diversificadas. Nesse sentido, a reorganização das unidades residenciais em aldeias mais populosas implicou uma transformação radical da vida social dos indígenas.

Ao tratar da mudança para a cidade, as lideranças comentaram principalmente sobre o problema dos estudos das crianças, dos casamentos interétnicos e da insubordinação à chefia das pessoas que tiveram que deixar a TI. Porém, os depoimentos coletados no cotidiano, em diversas aldeias e cidades, revelam casos de assassinatos, suicídios, estupros, acusações de feitiçaria, perseguições e expulsões como fatores propulsores da saída das aldeias em direção às cidades.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Ainda com relação à mobilidade espacial em relação às aldeias guarani no MS, e, entre essas, as cidades, muitos índios que cometem crimes a serem punidos pela polícia indígena ou vingados pelos parentes da vítima refugiam-se na cidade. As pessoas que cometem crimes mais graves são entregues à polícia da cidade. Já em casos mais brandos, a pena pode ser a execução de tarefas que variam pela gravidade do caso. Entretanto, as lideranças indígenas afirmam que a polícia não-índia toma medidas apenas paliativas, e que, em poucos dias, o

Quanto à vida na TI, para algumas pessoas mais comprometidas politicamente, uma vida plena de significado, com festas de chicha, só poderá ser desfrutada quando tiverem sua terra demarcada, pois, segundo elas, não estão vivendo no lugar [e no tempo] das suas origens, quando viviam com toda a sua parentela num território amplo e exclusivo. No MS, isso faz sentido não apenas na TI Amambai, mas também em muitas outras TI e cidades, onde há muitos moradores com pais, irmãos, avôs e tios vivendo em suas comunidades de origem ou em diferentes aldeias.

O dilema que poderia se apresentar, portanto, aos novos aglomerados no ambiente urbano idealizado pelos indígenas relaciona-se às dificuldades de alcançar, no âmbito de um grupo local formado principalmente por parentes ligados por afinidade ou que sequer possuem relações de parentesco, o mesmo grau de convívio que caracterizava o grupo de parentes consanguíneos que, no passado, co-habitavam a mesma aldeia. Entretanto, verifica-se que os grupos que para ali vêm afluindo, há muitos anos, já são parte de um sistema assimétrico de hierarquias e alianças interétnicas. A concentração crescente de grupos afins consistiu em uma contração espacial das redes de aliança que antigamente expandiam-se geograficamente por um território mais amplo.

É fundamental perceber a dinâmica dos processos culturais nos quais os Kaiowá e Guaraní vão incorporando as novas territorialidades enquanto necessárias aos seus usos e tradições. Se as retomadas, em alguns casos, podem ser vistas como uma reivindicação de espaços de caça, pesca e coleta, anteriormente perdidos, nas cidades o que está em jogo é o contato entre atores sociais e o equipamento urbano. As fronteiras do território Guaraní e Kaiowá não são fixas. O fato de terem sido ajuntados em TIs representa um obstáculo à forma de organização territorial deles. Qualquer tentativa de identificação do território indígena deve estar baseada nas categorias êmicas do grupo. Em alguns discursos Guaraní e Kaiowá, a floresta ainda aparece como necessária para artesanato, caça, coleta, e sobrevivência física e cultural, em geral. Não se pode negar a importância do território para a “tradição”, mas é necessário abordar a “territorialidade”, num espaço socialmente construído e vivido, que leve em consideração o dinamismo do grupo, que está em constante transformação, gerando um

---

criminoso está de volta à aldeia para cometer novos delitos. Não resta, então, outra alternativa senão a expulsão do delinqüente da aldeia. De fato, pode-se comprovar que algumas pessoas que estão na cidade são criminosos que se refugiaram após cometeram assassinatos na aldeia. Esses crimes geralmente levam à mudança de local não só da pessoa que cometeu o delito, mas também da família nuclear.

campo de conflito no território onde o grupo circula. Os Guarani e Kaiowá têm sido um problema para o Estado, para as Ongs e para os antropólogos, entre outros, porque se instalam nas cidades e em novas áreas não demarcadas como TI. Isso não significa que os Guarani e Kaiowá sejam nômades, mas que sua cultura é a de transitar entre as áreas indígenas por conta de relações de parentesco, em busca de casamentos e alianças políticas entre outros motivos. Dificilmente uma família nuclear mora isolada sem os seus parentes, sendo mais comum encontrar tais unidades no interior de famílias extensas. As famílias se mudam de um lugar a outro, na grande maioria dos casos, dentro do território tradicionalmente habitado por eles.

A ocupação tradicional está associada à idéia de tempo que perdura, de terra imemorial. É preciso decifrar a mediação entre a cultura e um determinado território: onde reside, onde produz (caça, pesca, coleta, planta), onde encontra recursos naturais para a sobrevivência, necessários segundo os usos e costumes daquele grupo (reprodução física e cultural, segundo os usos tradicionais). Entretanto, o que eles usam hoje é diferente dos usos tradicionais, tornando necessário o estabelecimento de uma ponte entre o passado e o futuro. A cultura precisa do território com base na idéia de terra necessária: para enterrar os mortos, para caçar e pescar, para plantar etc.<sup>124</sup> Porém, é importante perceber a dinâmica dos processos culturais, incorporando as novas territorialidades enquanto necessárias para os usos e tradições guarani e kaiowá, sempre lembrando que a tradição indígena não é congelada, estática e sim dinâmica.

Os Guarani vêm demonstrando uma grande capacidade de incorporar elementos originários do sistema capitalismo, sem perder a cultura indígena por isso. Àqueles Guarani que não têm mantido uma solidariedade política e social com os seus “patrícios” se deve menos aos desafios do contato com a sociedade nacional, do que de um processo de exclusão gestado endogenamente. As diferenças de contato com a sociedade nacional refletem-se em divergências significativas entre os Guarani aldeados e os cidadãos, contudo tais diferenças não chegam a obscurecer as suas idéias, atitudes e valores básicos. Os Guarani incorporaram equipamentos tecnológicos e institucionais produzidos pela sociedade nacional, convertendo-

---

<sup>124</sup> Na TI Porto Lindo, durante uma conversa com a família do meu anfitrião, falaram-me a respeito de um chefe de família já bastante idoso que, ao falecer, foi enterrado por seus familiares no cemitério da cidade, desrespeitando a tradição do povo guarani que é enterrar os mortos dentro de seu território. E, apesar da insistência por parte dos outros Guarani, os parentes do morto teimaram em queimar a casa (relativamente grande e confortável para os padrões da aldeia) onde o velho morreu.

os no fundamento da autonomia indígena. O padrão de dependência que se estabeleceu no contato está sendo apossado pelos Guarani, deixando-os no comando do dispositivo originalmente montado pelo Estado brasileiro. Essa incorporação da estrutura institucional de dependência e de mercadorias criou tanto novas oportunidades como novos problemas.

Os Guarani vêm contrapondo conscientemente sua “cultura” às forças do capitalismo ocidental. A cultura é utilizada para fazer valer seus direitos constitucionalmente adquiridos. As pessoas não têm nenhuma necessidade de centralização político-social para saber que são Guarani. Essa manutenção cultural está baseada em uma articulação com o mercado, na qual a utilização das mercadorias e das relações com os não-índios desempenha papel central na transformação da cultura indígena. Os produtos que lhes são apresentados pelo mercado são utilizados para manter e reforçar as relações de parentesco.

Alguns vão para a cidade já com planos de voltar algum tempo depois à aldeia de origem, já que a cidade, para esses aventureiros, representa apenas um lugar provisório, um meio de tentar conseguir alguns objetos que cobiçam, além de adquirirem conhecimentos do mundo dos brancos, que podem reverter na obtenção de prestígio dentro do grupo. Praticando assim os valores e as identidades indígenas, os Guarani tentam não cair na mendicância.

Nem a venda tanto de produtos como de mão-de-obra, assim como a aquisição de mercadorias, nem as relações envolvidas em sua aquisição têm transformado as estruturas guarani de sociabilidade. Muito pelo contrário, têm intensificado e ampliado. Com a obtenção de dinheiro, as visitas aos parentes, mesmo aqueles separados até por centenas de quilômetros de distância, têm sido mais frequentes. A manutenção das relações sociais indígenas tem demandado dinheiro, daí a importância que atualmente os indígenas dão à articulação com o sistema dos brancos. Entretanto, essa articulação é variável e o acesso aos bens e relações com os não-índios é limitada, vistas com reservas por parte dos mais conservadores. É muito difícil para os caciques participar desses assuntos ou exercer qualquer controle de decisão, em parte porque carecem de conhecimentos necessários e em parte porque existe um sentimento ético que coloca barreiras quanto a se envolver politicamente com os brancos.

#### 4.2 - O *oguatá*

Uma categoria no repertório Guarani e Kaiowá é *oguatá*, isto é, caminhar. O deslocamento espacial pode ser entendido como uma estratégia para a superação de conflitos e tensões internas. O fenômeno do *oguatá*, tendo em vista a busca de outro lugar para se estabelecer, ocorre quando condições adversas tornam indesejável a permanência em determinado local, tais como desentendimentos internos, práticas de feitiço, mortes etc.<sup>125</sup> Atualmente, o deslocamento em busca de novos espaços para formação de novas aldeias não pode ser pensado sem inclusão das “aldeias urbanas”. Estar a caminho (*oguatá*) faz parte do modo de ser dos guarani e kaiowá. Nesse sentido, eles querem transformar a cidade num espaço onde possam viver em paz e em liberdade, conforme seu próprio modo de ser, demonstrando a enorme capacidade histórica que tem esse povo de recriar seus espaços e de viver em condições adversas.<sup>126</sup>

Pelos depoimentos dos Guarani e Kaiowá e pela leitura da bibliografia sobre este povo, é possível afirmar que os Guarani e Kaiowá sempre estiveram em trânsito. Entretanto, é sabido também que o início do processo de colonização das terras, no final do século XIX, levou-os a um trânsito forçado, quando várias parentelas foram transferidas, pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, e depois pelo órgão que o sucedeu, a partir de 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), para dentro de outras TIs ou até mesmo, para o território de outros povos indígenas. Essa mudança teve por objetivo “limpar” a área para que os não-índios pudessem instalar suas propriedades. A forma de ocupação do território passa por uma série de ajustamentos em função do estreitamento das relações permanentes e diretas com os não-índios.

Nos últimos anos, o povo guarani e kaiowá gradualmente está conseguindo retomar seu controle tradicional do espaço regional, ainda que por novos meios e com novos objetivos. Eles, agora, expandem suas aldeias sob formas novas: nas cidades, eles criam ramificações em novas áreas de recursos, estabelecendo propriedades familiares, expandindo

---

<sup>125</sup> Segundo Branislava Susnik (1979/80:10), A potencialidade de abrir cada ano novas roças e a segurança de abundantes locais de caça garantiam aos cultivadores-caçadores Avá sua vivência; as terras esgotadas, “cansadas”, significavam a negação mesma da vivência. O cultivador-roçador Avá baseava sua ideologia neste básico princípio configuracional de “terra nova e fresca”; a imobilidade de deslocamento, a carência de novos roçados e o fechamento local constituíam o fundamental temor psicológico dos Avá, levando-os ao pessimismo do “aniquilamento da terra”. (T. do A.)

<sup>126</sup> Analisando o motivo para as migrações guarani, Brand (1997:2) destaca que “a vivência das palavras da tradição, herdada dos antigos, parece ter sido, historicamente, o motor principal a impulsionar a busca de novos espaços para novas aldeias e, portanto, a constituição de novos territórios quando os anteriores não mais satisfaziam às exigências deste modo de ser”

as redes de parentesco por meio das quais fazem circular a si mesmos e a seus parentes através das fronteiras a que foram confinados. Assim como as atuais fazendas, as cidades do Sul de Mato Grosso do Sul lhes pertencem, porque foram construídas sobre antigas aldeias. As entradas em seus antigos territórios fazem parte do processo de manutenção e ampliação do mundo Guarani. Eles vivem em comunidades multilocais de dimensões regionais, nacionais e supranacionais.

A “retomada” de terras tradicionais para a reconstrução de novas aldeias, juntamente com a migração para as cidades, possibilita a quebra do confinamento, com a diminuição da superpopulação e da sobreposição de chefias nas TIs. Esses novos espaços também podem facilitar a continuidade da dinâmica do *oguatá*.<sup>127</sup> Não se quer passar uma visão otimista demais, pois os deslocamentos também têm sido um problema. Os Guarani e Kaiowá não fogem mais para a mata, mas para a cidade. No entanto, nem sempre o indígena que migra para o meio urbano se torna “livre”, pois alguns deles tornam-se antes excluídos.

#### 4.3 - Do bugre ao mendigo: o processo de dupla-exclusão dos Guarani e Kaiowá urbanizados no Mato Grosso do Sul

Os Kaiowá e Guarani que habitam o meio urbano nas cidades do MS, embora reconhecidos como “índios” pela FUNAI, FUNASA e demais instituições governamentais e não governamentais encarregadas de assisti-los, não estão recebendo assistência por estarem “fora de lugar”, pois os argumentos dos responsáveis por essas instituições são de que os recursos são para os aldeados, enquanto os urbanizados estariam sendo atendidos de maneira esporádica, à medida que suas demandas estão chegando ao conhecimento público. Apesar da maioria das famílias residentes nas cidades continuarem a manter relações sociais com os seus parentes aldeados, até o presente momento não têm contado com o apoio desses para uma possível reivindicação por condições de vida mais dignas no meio urbano. De certa forma, a mudança para a cidade é vista pelos índios aldeados como uma “traição” aos grupos: são acusados de estarem querendo “virar branco”. Algumas lideranças indígenas, como os chefes

---

<sup>127</sup> Jesuíta anônimo, ao arrolar os indígenas da região, em 1620, (Doc. XXXII em *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*) mencionou os Guarani como sendo agricultores, já que sempre semeiam em montes e a cada três anos pelo menos mudam chácara. (CORRÊA FILHO, 1969:115, nota 1. T do A.) Confinados como estão hoje tornou-se impossível preparar de tempos em tempos um pedaço virgem de solo, abandonando-se um pedaço esgotado.

de posto, por exemplo, que se mudaram para a cidade são criticadas por nem sempre estarem disponíveis para atender os indígenas com suas demandas, que chegam até os PIs, sempre localizados no interior das TI.

Devido à situação de exclusão social dos Guarani e Kaiowá urbanizados do MS, não é exagero afirmar que eles estão duplamente excluídos.<sup>128</sup> No meio urbano da cidade de Amambai, há um grande número de mulheres guarani e kaiowá casadas com “brancos”. Entre os moradores indígenas da cidade, de ambos os sexos, encontramos muitas pessoas órfãs, sendo que algumas delas tiveram a oportunidade de serem adotadas, algumas por brancos, outras por índios. Outras que não tiveram a mesma chance foram criadas transitando de um lugar para o outro, entre fazendas, aldeias e cidades.

A situação das crianças adotadas (os chamados “guachos”) entre os Kaiowá foi trabalhada por Pereira (2002) em artigo recente. Assim como o autor, observei que entre os Kaiowá há muitas crianças adotadas e que eles tratam de maneira diferencial os filhos consanguíneos dos adotados. Esses tendem a situarem-se numa posição subalterna na estrutura de prestígio e poder. Para Pereira:

a relação biológica entre mãe e filho e entre pai e filho não tem um conteúdo forte de naturalização, podendo ser relegada ao esquecimento quando as duas pessoas não residem próximas nem interagem no interior da mesma parentela, (...) ou seja, o vínculo social entre mãe e filho e entre pai e filho pode ser rompido, provocando a perda definitiva ou temporária da filiação.

Geralmente os Kaiowá passam por vários casamentos (o que eles chamam de “amigados”) – com filhos – ao longo da vida. Após a separação conjugal, é comum os filhos ficarem com alguém da parentela de ambos os cônjuges. O trabalho nas usinas de álcool e fazendas da região leva alguns homens a um afastamento prolongado das suas residências nas aldeias durante a maior parte do ano e, segundo os Kaiowá, o alcoolismo tem contribuído para muitas separações de casais e no conseqüente aumento de *guachos* nas aldeias.

A preferência para a adoção parece ser dada às avós, seguida pelas tias, por outros parentes mais distantes e, em último caso, a não-parentes, ou até mesmo a não-índios. Pereira

---

<sup>128</sup> Em sua dissertação, Clovis Brighenti (2001:2) chega à conclusão de que “a meta atual do Estado não é mais a integração/incorporação cultural do indígena, como vinha ocorrendo até recentemente, mas a fragmentação e a desintegração enquanto povo, dificultando a migração tradicional e não garantindo espaços suficientes para sua reprodução física e cultural”.



registrou a fala de um professor kaiowá afirmando que, quando o *guacho* não recebe uma educação “rígida”, pode “*ficar revoltado e se tornar o pior tipo de delinqüente, pois não respeita ninguém*”. Registrou também o depoimento de uma liderança política: “*se o **guacho** não for bem-educado pelos pais adotivos, torna-se mau elemento, ladrão ou violento*”. Para o autor, “*o perigo de o guacho tornar-se uma ameaça para a ordem pública parece vir de seu frágil vínculo de pertencimento à parentela. Caso esse vínculo se rompa, ele ficará solto na comunidade*”. Segundo os informantes de Pereira, nessa condição, o *guacho* pode se ligar a outras pessoas com pouco ou nenhum compromisso social, formando grupos de delinqüentes, sem vínculos estáveis com parentes, limitando os mecanismos de controle e coerção social que operam no interior das unidades de parentesco. Haveria a crença, entre os Kaiowá, de que o *guacho* seria mais propenso ao comportamento anti-social, sobretudo quando são criados por parentes mais distantes ou por não-índios, agrega-se a isso o fato de alguns deles terem sido criados fora das aldeias o que parece ser um agravante quando pretendem voltar a habitar as aldeias, ou mesmo visitar parentes. Pereira postula a hipótese de que há fortes indícios da grande proporção de guachos envolvidos com práticas de homicídio, suicídio e alcoolismo.

A criança kaiowá é adotada em caso de morte de um dos cônjuges, separação de casais ou quando são abandonadas pelos pais. Pereira observa que:

os Kaiowá esperam que o *guacho* passe a pertencer definitivamente ao grupo que o adotou, e o retorno ao grupo de origem motivo de sérias desavenças(...). A adoção do *guacho* não é vista como uma filiação aditiva, mas substitutiva. Entretanto, a relação de consangüinidade continua latente, e pode ser atualizada.

Para Pereira, os *guachos* são pessoas deslocadas do universo social e sem vínculos, ou seja, subprodutos do sistema. Até sua condição de humano é posta em questão:

O ‘guacho puro’—reconhecido — está deslocado do sistema, não dispõe de laços de parentesco que lhes possibilitem situar-se no complicado jogo de hierarquias, disputas e alianças que caracteriza as relações entre as pessoas e as parentelas. É uma pessoa que não dispõe de lastro, de localização prévia dentro da estrutura social, de onde possa atuar; seu lugar é no limite da não-existência, na margem do universo humano; sua existência social deverá ser inteiramente construída baseada nos laços que conseguir estabelecer, por sua própria conta dentro de possibilidades bastante limitadas.

A kaiowá Lurdes Benites Sorrilha, 22 anos, é uma delas: nascida numa fazenda no município de Paranhos, está há quatro meses em seu “barraco” atual. Veio de Sanga Puitã,

distrito de Ponta Porã. Essa informante afirma que, como não tinha casa, foi criada na casa dos outros. Atualmente tem dois filhos, de seu atual marido brasileiro, um com três anos de idade e o outro de um ano, ambos os filhos possuem somente a “identidade de branco”. Lurdes nem conheceu a mãe biológica e seu pai faleceu há muito tempo, ficando, assim, com a madrasta, também Kaiowá. Com parentes vivos, ela afirma ter uma filha sua de nove anos, também de pai brasileiro, que mora com a madrasta e uma irmã que continua morando na Sanga Puitã. Lurdes nunca morou em aldeia, já que está há sete anos na cidade. Sempre em barracos, nunca teve terreno próprio. Afirma que seu marido, além de ter a “idéia fraca”, tem o braço quebrado, mas, mesmo assim, trabalha em fazendas ou pela cidade capinando.

Também morando na cidade de Amambai há aproximadamente um ano, encontrei Mário Fernandes, irmão do capitão da TI Limão Verde, Adolfinho. Mário nasceu na TI Amambai e está “amigado” com Matilde Roque, Kaiowá nascida na localidade de Manta Potrero no Paraguai, perto da TI Guasuti, lado brasileiro da fronteira, e registrada na TI Limão Verde. Sua casa não tem energia elétrica e a água é de poço doméstico, bastante poluído. Matilde afirma que os capitães tanto o da TI Amambai quanto o da TI Limão Verde não a aceitam na aldeia porque ela tem o Registro Civil. No entanto ela própria não tem vontade de morar na aldeia porque, segundo ela, têm muitos feiticeiros (as). Nascida em fazenda, essa informante morou pouco tempo em TI. Afirma não ter parentes em aldeias, pois eles estariam em fazendas e cidades. Ela tem parentes até em Cuiabá. Dos cinco filhos de Matilde que moram na cidade de Amambai, Juliana, com 12 anos, nasceu em fazenda. Seu pai biológico mora na Vila Cristina. Ela tem só o Registro Civil de brasileira, está na 1ª série do Ensino Fundamental; Adelino, de 10 anos, também tem só o Registro Civil de brasileiro, está na 1ª série do Ensino Fundamental e nasceu em fazenda. Assim como Juliana, é filho de Livindo. Roseli de 15 anos também está na 1ª série do Ensino Fundamental. Seu pai biológico faleceu na TI Porto Lindo. Roseli afirma que chegou a morar 40 dias na TI Limão Verde e 15 dias na TI Amambai quando ela tinha a idade de 12 anos. Matilde comentou que saiu da aldeia por causa do “fuxico”. Atualmente, quando alguém da família está doente, vai ao hospital, pois não freqüentam rezadores ou benzedores indígenas. Afirma que seu marido Mário tem parentes em várias TI tais como Caarapó, Dourados, Taquapiri, Porto Lindo, Rancho Jacaré etc. Essa família cria patos, galinhas, um coelho, uma seriema e dois quatis domesticados. Matilde e seu marido são aposentados. Moraram também em fazenda no Sombreiro. Uma de

suas filhas, Adriana Cabrera, é casada com o Kaiowá Ramão Arcindo e mora na Vila Cristina, tem dois filhos; outra filha, Rosa Milsa Barbosa, também casada com Kaiowá, tem um filho e mora em fazenda.

Quando cheguei à referida casa, havia dois “visitantes”: Antônio Cartelão, jovem kaiowá de 21 anos da TI Amambai, sobrinho do casal, órfão de pai e mãe. Ele afirmou que trabalha numa chácara próxima à aldeia. O segundo visitante, Lourenço Marques, tem irmãos e irmãs na TI Amambai. Constatou que saiu da aldeia porque seus parentes são crentes e havia uma pressão por parte deles para tentar convertê-lo ao protestantismo o que, entre outras “desvantagens”, significa ter de parar de tomar cachaça. Afirmo que seus pais, a avó e vários dos seus irmãos faleceram na TI Amambai. Ao todo, são treze parentes seus que estão enterrados nesta TI. Tem dois irmãos na TI Amambai, está há um ano e meio morando e trabalhando na fazenda cerrito a 20 Km da cidade de Amambai, tem 2 filhos, Irineu e Livrado, um com 22 anos e o outro com 27 anos. Ambos moram há 20 dias numa chácara perto da ponte, saída para a cidade de Aral Moreira. Ele é viúvo há 20 anos, há três anos deixou uma índia guarani, com quem convivia, pois, segundo ele, ela bebia muito. Com 22 anos de idade, saiu da TI Amambai e foi trabalhar como sargento da polícia indígena na TI Limão Verde. Morou 10 anos nessa TI e depois passou a morar em fazendas da região. Atualmente, com 61 anos de idade, é aposentado.

Descansando embaixo de uma árvore numa das ruas da cidade, encontrei Eugênio Garcia, 42 anos com sua família, moradores da TI Amambai, com seus instrumentos de trabalho, enxada, rastelo etc. e com um saco de mandioca para vender nas residências. Ele vende mandioca na cidade, geralmente nos finais de semana, a R\$ 0,50 o quilo. Existem as “pessoas certas” que compram dele. Quanto ao trabalho de jardineiro, capina de terrenos, recebe de 15 a 20 Reais ao dia. Recebe cesta básica. Nascido na TI Caarapó, Eugênio mora a 10 anos na TI Amambai e afirma ter vindo para esta aldeia porque a cidade é perto dela. Logo que nasceu, o informante foi para fazenda perto de Laguna Carapã com o pai. Com 12 anos de idade, saiu para outras fazendas porque o fazendeiro era “muchiba”. Morou durante 20 anos em fazendas: um mês num lugar, mais um em outro, era meio empreita. Quando seu pai morreu, ele voltou para a TI Caarapó e é semi-analfabeto. Como profissão, vai para o contrato nas destilarias e trabalha em fazendas fazendo cerca, roçando pasto, cuidando do gado etc. Morou sete anos na TI Caarapó, onde hoje tem uma filha e outros parentes. Outros ainda estão

distribuídos na TI Dourados e na TI Amambai. Tem uma irmã na TI Amambai e não tem parentes morando em cidades. Sua esposa Adélia Torres, também Kaiowá, nasceu na TI Amambai, mas se criou na TI Caarapó, onde se casou, ela estudou até a 2ª série do Ensino Fundamental, trabalhou em fazendas e na aldeia. Ambos não tem religião, seus parentes estão parte na TI Amambai, parte na TI Caarapó. Tem cinco filhos e todos têm identidade Kaiowá .

Nilson Valdez Nogueira, 42 anos, tem o Registro Civil de brasileiro. Ele nasceu em Ponta Porã, mas foi criado na cidade de Amambai. Estudou até a 2ª série do ensino fundamental. Sua profissão é capinar terrenos e serviços braçais em geral. Não frequenta rezadores guarani ou kaiowá. Afirma que a mãe é da aldeia Taquara, no município de Ponta Porã, local onde hoje ainda está a maioria dos seus parentes. Os outros estão em fazendas. Sua esposa, Geni Toledo Nascimento, é brasileira, descendente de paraguaios. Ela não trabalha fora e tem um filho, Nelson, de quatro meses. Nilson afirma que gostaria de tirar a identidade indígena<sup>129</sup> para ter terra na aldeia, pois segundo ele:

fico em vão: não posso entrar na aldeia e, na cidade, não posso pegar um serviço bom. Tentei tirar o documento de índio na época em que o Maurício era capitão da TI Amambai, mas fui avisado de que outros índios teriam que assinar por mim para que eu recebesse a identidade indígena. Não vou nem para um lado, nem para o outro. É muito difícil, nessas circunstâncias, conseguir um emprego bom. Se eu tirasse o documento de índio, poderia conseguir um pedacinho de terra para plantar na aldeia. Ou para um lado ou para o outro. Na cidade, existem pessoas racistas, que não me dão valor, então fico em vão. O problema é que nós não podemos entrar na aldeia, pois, sem os documentos de índio, eles não aceitam.<sup>130</sup>

Esse informante trabalha um mês, dois, seis na fazenda: ora no Brasil, ora no Paraguai. Na cidade, sempre trabalha de jardineiro. Nilson não conheceu seu pai biológico. Sua mãe

---

<sup>129</sup> alguns Guarani e Kaiowá que moram na cidade, e que mantêm relações pacíficas com os aldeados, tiram a “carteira de índio” no Posto Indígena na TI.

<sup>130</sup> Melatti (1967) distingue três fatores que levantam barreiras difíceis de serem transpostas por aqueles que pretendem viver como os civilizados: a) a necessidade de desfrutar o uso da terra sem que ninguém a dispute ou exija pagamento de taxas faz com que eles continuem morando dentro do território indígena e enfatizem, para legitimar seu direito à terra, sua ascendência Krahó; b) a permanência dos laços de parentesco que mantêm com os índios aldeados; c) a repulsa dos civilizados. Observou Melatti que vários índios tentaram, individualmente, tornar-se “cristãos”, mas ficaram a meio caminho, repelidos pelos civilizados e reprovados pelos demais índios. Com a criação de uma reserva, os índios sentem a segregação e muitos manifestam o desejo de que as moradas dos brasileiros fossem mais próximas das aldeias. Além de dificultar as trocas das quais os Krahó parecem ter mais necessidade, essa segregação atua também no sentido de dificultar as uniões interétnicas. Em conexão com a criação da reserva, coloca-se, segundo Melatti, o problema da auto-identificação étnica. Os mestiços que pretendem viver como sertanejos enfatizam sua ascendência Krahó com a intenção de garantir seu direito a viver no território tribal. Isso coloca os indivíduos em questão em conflito consigo mesmos, pois, querendo viver como civilizados, se esforçam em se afirmarem índios.

amigou com um branco, seu padrasto, quando ele ainda era criança. Seus pais foram para o Estado do Acre, quando ele tinha 12 anos de idade, deixando-o com seu avô paterno. Desde então, não teve mais notícias de seus pais. Afirma que era muito amigo dos indígenas da cidade no tempo da bebida, mas que já não participa mais dessa prática. Mora num cômodo alugado a 30 Reais por mês, incluindo água e luz. Não recebe cesta básica. Nunca teve emprego registrado em carteira e recebe de 15 a 20 Reais por dia quando consegue serviço. Às vezes, consegue serviço dois dias por semana e tem semana que não consegue nada. Quando vai trabalhar em fazendas, tira leite, faz cerca etc. e recebe um salário mínimo por mês. Durante esse ano, trabalhou quatro meses numa fazenda, três meses numa chácara e o restante do ano na cidade.

Encontram-se pessoas que foram criadas fora das Reservas. Algumas delas adotadas por brancos ou por índios e que hoje vivem permanentemente pelas ruas e praças da cidade, em abrigos provisórios embaixo de árvores, bancos das praças entre outros locais, sem lugar para morar e sem comida, bêbados e mendigos. Fatores negativos são lembrados pelos aldeados para reafirmar a autonomia da vida na Reserva, onde podem beber e cair à vontade sem serem incomodados ou ridicularizados, pelo menos pelos não-índios, mesmo que as lideranças da TI têm procurado combater os excessos de bebedeiras na aldeia, por entenderem que esse é um dos hábitos geradores da violência interna. Morar na cidade significa, para alguns indígenas, ter acesso mais fácil às bebidas alcoólicas das quais muitos deles estão dependentes.

Existe uma dificuldade de atendimento aos Guarani e Kaiowá urbanizados nos hospitais e Postos de Saúde da cidade. A falta de “identidade de índio” fornecida pela FUNAI aparece, também, como um fator limitador para que os indígenas citadinos recebam alguma assistência por parte do Estado e de demais instituições conveniadas. Segundo um agente de saúde da TI Limão Verde, o secretário municipal de saúde de Amambai afirmou que “*os índios estão dificultando o nosso trabalho*”. Comentando sobre importância da Certidão de Identidade Indígena, fornecida pela FUNAI, uma das informantes argumenta que, no tocante às questões de saúde, “*se for índio, a FUNASA cuida mais*”. Alguns índios da TI Amambai e outros da TI Limão Verde acampam perto de um riacho, que mais parece um esgoto, mesmo assim tomam banho e água contaminada dali.

O processo de urbanização impõe, por exemplo, novo ritmo de trabalho, novas relações ecológicas, certos bens industrializados; propõe a racionalização do orçamento. Há uma série de variáveis que precisam ser levadas em consideração ao se analisar o ajustamento de migrantes à vida urbana. Entre essas variáveis encontram-se: a área de origem (se de aldeia ou de fazenda), a motivação para migrar, as expectativas em relação ao meio urbano, as oportunidades de trabalho oferecidas pela cidade de destino, o tempo de exposição à vida urbana, os mecanismos e instituições que ajudam ou dificultam o processo de ajustamento etc.

A análise do discurso dos indígenas da cidade de Amambai mostra que os aspectos valorizados são a autonomia e a independência do Guarani e Kaiowá cidadão (em contraposição aos laços de solidariedade social vigentes nas aldeias). Morar na cidade pode representar, também em relação à condição anterior, mais prestígio e *status*, à medida que se torna possível assumir a identidade de paraguaio ou de branco.

As mulheres geralmente ficam restritas a empregos domésticos e, por isso mesmo, elas não experimentam uma grande transformação em seu modo de vida em decorrência do processo de urbanização. Assim, apesar das diferenças que existem no modo de realizar as tarefas domésticas na aldeia e nas cidades, as mulheres mantêm uma condição bastante parecida com a que tinham antes da migração. Apenas sua experiência anterior precisa ser acertada em função de certas exigências urbanas. Algumas dessas exigências, por exemplo, é a de saber utilizar-se da água encanada e energia elétrica, nos domicílios que as possuem, de modo a evitar desperdícios e gastos além da capacidade do morador de pagar por esses benefícios.

A obtenção de empregos, assim como a satisfação de outras necessidades (alimentação, moradia, saúde etc.) naturalmente não se restringem aos indígenas migrantes, constituindo-se em problemas prementes para toda a população urbana que vive nas periferias.

\*\*\*

*“Tem Kaiowá que está na cidade porque ele foi expulso, foi corrido de autoridade, então foi para lá. E tem Kaiowá que foi morar na cidade porque é casado(a) com não-índia (o). E tem outros índios que foram expulsos da aldeia que moram junto com os sem-terras”.*

Pela afirmação do cacique Getúlio, pode-se notar que, quanto à questão central da expulsão de indígenas das TIs que acabam se fixando nas cidades, na TI Dourados, o problema se intensifica pela existência de dois povos indígenas que compartilham a mesma Reserva: os Terena e os Guarani, esses últimos divididos entre Kaiowá e Guarani. Segundo ele, tem várias famílias que deixaram a Reserva para morar na cidade porque a Área de Dourados “é muito complicada”. Há 32 anos no seu trabalho, Getúlio observa que uma das dificuldades encontradas por seu povo é a de que não podiam ser livres porque tinha outra etnia que os chefiava por meio do capitão. Uma das estratégias encontradas por sua etnia para se verem livres desse domínio foi a da formação de grupos. Nesse novo modelo de descentralização do poder, já bastante difundido por outras TI como a de Porto Lindo, por exemplo, cada grupo familiar tem seu líder. Segundo Getúlio, na TI Dourados, foram formados 44 grupos. A idéia da formação dos grupos deu-se porque, para Getúlio:

o capitão vinha aprontando muita coisa ruim para nós. O capitão não faz o trabalho que é para fazer. Principalmente, ele traz muita gente que não é índio para colocar dentro da aldeia. E faz o documento dele como índio. Assim, muitas vezes, aquele que entra lá nos prejudica. Então nós, Kaiowá e Guarani, resolvemos "engrupar". Logo, nós achamos muito bom esse trabalho do grupo e o Ministério Público está apoiando. Nós acreditamos que é muito bom porque não vai ter mais outro para mandar em nós, já que o capitão judiava muito do nosso povo, porque ele não é da mesma etnia: é Terena e nós somos Kaiowá. Então ele não tem, como interesse, ajudar o Kaiowá. Cada grupo tem 40, 50 famílias com ele. Conseqüentemente gera, por volta de 300, 400 pessoas em cada grupo. Então nós estamos contando 7.000 pessoas que tem em grupo. Os grupos trabalham diretamente com a FUNAI, não tem chefe de posto porque ele vinha trabalhando mal. Recebia o recurso e não passava para o Kaiowá e Guarani. Tem Kaiowá que sofre. Durante dois anos, esse trabalho está dando resultado para nós.

Uma meia dúzia de Terena participou da Aty Guasu realizada na TI Amambai, para Getúlio: *“esses Terena que não se envolvem com o capitão, que falam a sua língua, se interessam em cuidar do grupo dele, estão com a gente”*. Ele afirma que não cuida da etnia dos Guarani, nem da dos Terena, mas somente da sua etnia Kaiowá, e que tem 52 famílias lideradas por ele.

\*\*\*

*“O índio, às vezes, não quer ser índio e, às vezes, quer rejeitar a mãe e o pai dele. Quando amadurece, ele quer voltar atrás, e então ele passa a querer ser índio de novo”.*

Carlos Duarte (Piririta) – liderança guarani da TI Dourados

O objetivo do trabalho de Piririta, segundo ele, é o de fortalecer o costume tradicional dos Guarani. Quanto à questão do índio na cidade, para Piririta, o indígena vai à cidade para procurar emprego e ele se sente recusado pelo branco para arrumar um emprego. Então ele procura mudar a identidade dele: tira a identidade de branco e passa a ser branco. Quando chega a idade de ele se aposentar, ele fica sem jeito. O branco paga imposto, além de outras taxas, como exemplo, todo ano tem que pagar INSS. O índio só tem documento do branco, mas não paga todas essas coisas que o branco paga para futuramente se aposentar. Então ele fica sempre em dificuldades. Assim, chega um ponto em que passa da idade de se aposentar e ele morre sem ter recurso e sem a proteção da FUNAI. Quanto à questão política e à possibilidade de se fundar uma Associação dos Guarani na cidade, como a dos Terena em Campo Grande, Piririta enfatiza as diferenças entre seu povo e os Terena. Para ele, *“O Terena é mais aberto politicamente, a inteligência dele é maior, e ele é ganancioso. O Kaiowá e Guarani, ao contrário, só querem comer, se vestir e eles vivem dessa forma”*. Os Guarani da cidade querem voltar para a aldeia, porque é lá que têm bolsa-escola, salário-família, segurança alimentar. Relatando sua história de vida, Piririta conta que trabalhou fora da aldeia até os 40 anos de idade, mas se sentiu discriminado, e seus parentes queriam que ele voltasse para a aldeia. Porém, ele afirmava que precisa trabalhar, estudar. Nas palavras de Piririta,

quando era moleque, eu quis trabalhar para o chacreiro e, se eu falasse o meu idioma, eu ia ser mandado embora. Negava verbalmente, mas tinha a identidade de índio”.<sup>131</sup> Atualmente, muitos índios que se criaram na cidade estão querendo tomar nosso espaço. O sofrimento deles é maior porque nós estamos aldeados e eles não, mas, em princípio, eles negavam ser índios e falavam que o pai abandonou-o. Quando vão passear na aldeia na casa dos pais, os outros negam que são índios. Alguns índios, no passado, acreditavam que o índio tinha que sair da aldeia. Por

<sup>131</sup> Esse é um exemplo do que Roberto Cardoso de Oliveira (1976) identifica como *“uma identidade latente que é apenas ‘renunciada’ como método e em atenção a uma práxis ditada pelas circunstâncias, mas que a qualquer momento pode ser atualizada, invocada”* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976b:35).



isso, tem índio que foi criado na cidade e quer administrar a aldeia, mas o capitão, a comunidade não aceita, daí a liderança vai contra porque ele não se criou na aldeia. Antigamente um criminoso era transferido para outra aldeia. Se arrumasse mulher e casasse, ficava para lá e, às vezes, voltava. Há aproximadamente dez anos, o branco começou a entrar na aldeia pelos laços de parentesco. A terra pertence mais ao índio. Antes, em três dias, o capitão mandava embora, pois, mesmo quando ia passear, tinha que avisar. Antigamente, sem perder o idioma, filhos mestiços, de branco com índia, foram identificados com os paraguaios.<sup>132</sup> Tem índio que, às vezes, conta que foi expulso, mas saiu para não perder a capitania e conseguir a terra dele.

Vemos, pelo relato de Piririta, que os Guarani e Kaiowá vieram a se “transformar” em “brancos”, e hoje avaliam que compensa voltar a ser índio. Nos últimos anos, passaram, assim, a novamente se assumirem como índios, em um processo de retomada da identidade indígena articulada à reivindicação pelo reconhecimento das TIs situadas no MS. Esse pode ser um caso de uma identidade indígena emergente na região. Trata-se de um caso parecido com os processos de retomada da identidade indígena que vêm sendo descritos entre índios do nordeste do Brasil (OLIVEIRA, 1999). Uma das semelhanças entre ambos os casos deve-se ao fato de que se tratam de grupos que retomaram suas identidades à medida que reivindicam terras. Entretanto, o caso Guarani e Kaiowá tem especificidades muito distintas daquilo que vem se manifestando entre os povos do nordeste. Esse fenômeno no MS está ligado, também, às reivindicações de outra ordem, ou seja, por cestas básicas, melhor assistência médica e educacional etc.

Todas essas mudanças começaram a atrair novos moradores para as TIs. Muitos deles valeram-se de suas relações e parentesco por afinidade com os indígenas das Reservas para conseguirem um lugar para fixar moradia. Nessas TIs, as residências estão muito próximas umas às outras, fazendo com que o crescimento acelerado das últimas décadas fizesse com que algumas famílias extrapolassem os limites das Reservas, construindo suas residências para além da aldeia, com muitas outras casas surgindo nas periferias das cidades.

A aproximação espacial entre as aldeias e as cidades faz com que as relações entre eles não cessem totalmente. A diferenciação dentro do grupo quanto à origem geográfica das pessoas levanta barreiras quando pretendem competir pela liderança dos grupos. Quanto à origem, tempo de residência etc., novos padrões e valores trazidos dos centros urbanos

---

<sup>132</sup> Melatti (1967:150), em *Índios e criadores*, destaca que a atitude dos índios Krahó aldeados para com os indivíduos frutos de miscigenação, e os demais que deixaram a aldeia, é ambivalente: querem-nos enquanto parentes e se esforçam para que voltem para a aldeia; repelem-nos enquanto indivíduos desejosos de viver como sertanejos, lamentando-se que prefiram casar-se com civilizados; queixam-se também de serem tratados por eles como seres inferiores, sendo chamados de “caboclos”.

obrigaram a população aldeada a um rearranjo organizatório nos meios tradicionais de vida, num processo dinâmico, provocador de mudanças substanciais e aceleradas. Os Guarani e Kaiowá que permaneceram em suas aldeias tradicionais ocupadas por fazendas ou foram para as cidades não adquiriram os referenciais que balizam os comportamentos dos reservados em TIs.<sup>133</sup>

Ser professor, Chefe de Posto, agente de saúde são, com efeito, posições que em nada parecem ficar a dever a outras categorias mais tradicionais, por assim dizer, como “caciques” ou “conselheiros”. Mesmo os que são assim considerados reconhecem que os que ocupam atualmente essas novas posições fazem jus a certas considerações de respeito, mesmo se, em termos da hierarquia interna, situem-se em posições inferiores. Vias paralelas de obtenção de prestígio vieram, assim, a surgir entre os Guarani no MS, manifestando-se principalmente nos postos de trabalho que surgiram na região nas últimas décadas.

A cidade representa abundância de mercadorias, mas também a carência de recursos naturais e de recursos financeiros para adquiri-los. A TI representa a carência de mercadorias e de recursos naturais. Assim, depois de algumas experiências frustradas ao entrar no assunto “terra”, os indígenas do MS não estão preocupados apenas com quantidade, mas com qualidade. Assim, o que se manipula são certas categorias apreendidas a partir de sua eficácia em manter ou transformar modos de vida. A extensão da terra parece ter sido relegada a um plano secundário. Nos discursos indígenas, percebemos que, para eles, “voltar” para a cultura dos antigos é uma utopia. Esse processo sinaliza que o “sistema guarani” começa a ser pensado sob nova perspectiva, e a ser considerado quando se debate assuntos como terra, situação jurídica, comércio, administração, educação, saúde, religião, trabalho. Mais do que uma nova consciência em torno do assunto, fortalece-se a idéia de que a urbanização e o progresso não são necessariamente contraditórios com a chamada “cultura tradicional”. Ao refletir sobre as transformações que vêm se processando nas TIs nos últimos anos, seus moradores já começam atualmente a fazer comparações com as cidades da região e com as transformações a que esses vêm igualmente assistindo. Portanto, enquanto as aldeias se urbanizam, as cidades se aldeizam. A concentração populacional e a feição urbana que está se desenhando na TI Amambai nesse

---

<sup>133</sup> Como observou Joana Silva (1982:25): “*A exemplo de outras aldeias Guarani do Mato Grosso do Sul, freqüentemente voltam para Panambi famílias que estiveram morando por largo tempo em fazendas onde trabalhavam. Isso geralmente acarreta problemas: isolados da vida comum em aldeia, retornam com novos hábitos e com a pretensão de saberem mais que os outros, provocando freqüentes conflitos*”.

período passaram a induzir a paralelismos com a cidade de mesmo nome, que, assim como a TI, constituem pólos de atração da população indígena das aldeias geograficamente mais distantes do chamado progresso. Do ponto de vista de alguns índios aldeados, a vida nas cidades se torna cada vez mais diferente daquela que se levava antigamente (ou que ainda é possível desfrutar em algumas aldeias, onde se podem cultivar suas roças). Eles afirmam que, na cidade, as pessoas passaram a depender cada vez mais do dinheiro para poder garantir sua sobrevivência, pois a falta de condições para se fazer roças obriga muita gente a comprar quase tudo o que necessita. Nas aldeias não se vive com essa preocupação, pois o recebimento de cestas básicas, de espaço para cultivar, apesar de exíguos, ou o furto de produtos das roças de seus vizinhos garante a subsistência para todos.

Sob esse aspecto, os bairros habitados pelos indígenas social e economicamente situam-se a meio caminho entre a aldeia e a cidade, enquanto a TI Amambai situa-se a meio caminho entre as TIs mais distantes e a cidade.<sup>134</sup> As características das cidades de Dourados e Campo Grande são contrapostas às próprias transformações das cidades menores da região, como as de Amambai, por exemplo. São comuns os relatos dos indígenas que tiveram a oportunidade de, alguma vez na vida, terem ido a Dourados e ficaram com medo de andar sozinhos, da grande quantidade de carros e de pessoas nessa cidade. Assim, alguns deles chegaram a morar em Dourados ou em Campo Grande para trabalhar ou freqüentar a

---

<sup>134</sup> Estudando um povo que habita a região amazônica, os Katukina, Lima (1998) destaca entre as principais justificativas dadas pelos Katukina para a migração da aldeia do rio Gregório para a aldeia do rio Campinas: a dificuldade de acesso da aldeia do rio Gregório, que provoca a carência de artigos industrializados dos quais dependem atualmente e a maior facilidade para obterem a aposentadoria na cidade de Cruzeiro do Sul. A autora destaca ainda as diferenças ecológicas entre as duas aldeias. Basicamente, a aldeia do rio Gregório oferece uma maior fartura de peixes e animais de caça e também de certos vegetais. Lima enfatiza a posição intermediária, em termos geográficos, ecológicos e econômicos, da aldeia do rio Campinas, entre a aldeia do rio Gregório e a cidade de Cruzeiro do Sul, ainda que, segundo a autora, pareça possível relacioná-la a questões identitárias. Nas palavras de Lima, *“Independentemente dos vários motivos que podem explicar o recente fluxo migratório, esse posicionamento é estratégico. O que estou querendo destacar é que, pouco a pouco, a aldeia do rio Campinas está consolidando-se como um **middle ground**, um território intermediário entre a cidade de Cruzeiro do Sul, fonte de artigos industrializados, e a aldeia do rio Gregório, carente destes mesmos artigos, mas abundante em recursos da floresta. A posição geográfica da aldeia do rio Campinas sugere que pensemos a disposição sincrônica das aldeias do rio Gregório, do rio Campinas e da cidade de Cruzeiro do Sul como um gradiente. Em poucas palavras, no rio Gregório, há abundância de recursos naturais e, na cidade, e têm-se abundância de artigos industrializados. Na aldeia do rio Campinas, surge a possibilidade de contrabalançar os dois extremos, pois, se os artigos industrializados e os recursos da floresta não são fartos na aldeia do rio Campinas, nenhum deles é absolutamente escasso e essa aldeia firma-se como o espaço de suprimento eqüitativo dos bens e produtos de que necessitam. Afinal, a aldeia do rio Campinas acaba constituindo-se como uma tentativa de combinação do ‘melhor dos dois mundos’”* (LIMA, 1998:48-9).

universidade, desistindo depois de alguns meses e voltando para a aldeia, porque, segundo eles, não conseguiram se “acostumar”.

De um modo geral, percebia-se, na maioria das falas, uma preocupação com a administração da TI, o que se refletia na constante menção ao tema dos “problemas sociais”, que pareciam emergir de conflitos entre famílias que vinham se estabelecendo na Reserva e seus moradores mais antigos, bem como da frequência de violências de diversas ordens que, conforme se apontava, eram lugares-comuns em todas as festas profanas onde o consumo de bebidas alcoólicas e outras drogas era excessivo.

Algumas lideranças indígenas entendiam uma Aty Guasu dos índios da cidade como uma estratégia de expansão cultural, outros, no entanto, desconfiavam que ela poderia significar deslocar a questão das demarcações de terra, à medida que a melhoria das condições de vida na cidade advindas com a possível captação de recursos por meio de uma organização levaria à intensificação da migração aldeia/cidade. Essa divisão expressa uma mudança de perspectiva em curso a respeito da relação entre o “sistema guarani” e o “sistema dos brancos”. Uns viam potencialização nessa relação, outros contradição.

Depois de levantar, nos últimos anos, a questão dos Guarani e Kaiowá citadinos, junto às instituições indigenistas e aos próprios índios de modo mais informal, o que, mesmo assim, já fez com que, na Aty Guasu realizada na TI Porto Lindo, e da qual participei com direito à fala, já tivesse sido colocada na pauta a situação das crianças indígenas nas cidades. Naquela ocasião, a preocupação manifestada pelas lideranças era a de que as crianças transitavam pela cidade, às vezes sozinhas, às vezes junto com pais ou mães bêbados, ficando as mesmas expostas aos perigos que a cidade representa, como os atropelamentos de pessoas por automóveis, por exemplo. Já na última Aty Guasu da qual participei, realizada na TI Amambai, em dezembro de 2004, foi dado um tempo maior para expor a minha pesquisa junto aos índios na cidade às lideranças presentes ao encontro, o que provocou um intenso debate entre eles, o qual circulou em torno de alguns pontos básicos que estou explorando nessa dissertação a saber: quanto às motivações para a mudança de residência para o meio urbano, apontaram, como causa, a procura por emprego e estudo. Foi mencionado também que, com a FUNASA, melhorou o atendimento de saúde oferecido aos indígenas aldeados o que fez com que alguns grupos de indígenas que moram nas cidades se apresentassem querendo ser atendidos pelo pólo. Outra preocupação manifesta foi quanto ao futuro deles se

continuar a miscigenação: do casamento do branco com índia, nascem filhos mestiços que, não raramente, voltam para a aldeia. Suas mães índias vêm com o filho mestiço delas para ser registrado como índio. O problema presente sobretudo no discurso dos Guarani e Kaiowá aldeados idosos é que esse mestiços tiram “sarro” dos índios dentro da aldeia. O que pensar se dois mestiços crescem, casam-se entre si e têm filhos?- questionaram eles. A questão, para eles, é saber o que será desses filhos frutos de ambos os pais mestiços: ainda serão índios ou já serão brancos? Daí a dificuldade das lideranças aldeadas aceitarem uma possível volta dos índios que estão morando nas cidades, sobretudo daqueles que estão no meio urbano há mais tempo e daqueles que contraíram matrimônio com não-índios e que têm filhos mestiços. Uma das sugestões foi a de que os índios que estão morando na cidade deveriam se organizar na tentativa de conseguirem uma terra própria, de uso exclusivo, isto é, "desentreverados" dos não-índios, a qual, mesmo pequena, oferecesse a possibilidade de continuarem a praticar a agricultura de subsistência.

O Terena Fábio Machado é filho do capitão da TI Dourados, Ramão Machado, e de mãe guarani. Fábio veio para a região de Amambai em 1986, trabalhou por oito anos com grupos de índios na coleta de gramineas em fazendas da região, posteriormente se transferindo para a TI Amambai. Casado com Kaiowá, tem cinco filhos desse casamento, três dos quais têm identidade de Kaiowá, enquanto os outros dois (o mais velho e o caçula) têm identidade Terena. Esse informante, neste ano, plantou quatro alqueires de soja, e tem mais um alqueire com plantação de mandioca, feijão, milho, e também uma horta. Além dessa área, ele tem mais dois alqueires de pastagens, que pretende cercar para arrendar para criação de gado. Totaliza oito alqueires que, segundo ele, foi comprando aos poucos ao longo dos anos de moradia na TI Fábio afirma que, por qualquer motivo, já querem expulsá-lo da TI, dando a entender que tal fato se deve a sua origem étnica, já que afirma não dar motivo para ser rechaçado. Por esse motivo, não participa da política da aldeia, pois acredita que não seria reconhecido. Semanalmente, aos domingos, ele vende hortaliças: mandioca, tomate, alface, almeirão, cebolinha, abóbora etc. numa pequena feira na praça central da cidade de Amambai. Reclama que os outros índios da TI constantemente furtam os produtos da sua roça, mesmo que ele tente manter estrita vigilância. Explica que as roças se localizam numa região de

“terra boa”, distante do espaço habitado.<sup>135</sup> Expõe sua preferência por ter fixado moradia na TI Amambai, já que a mesma é perto da cidade.

#### 4.4 - Entre a aldeia e a cidade: as motivações e as estratégias de sobrevivência

Os indígenas que moram nas cidades, para receberem, mensalmente, as cestas básicas, são cadastrados em suas aldeias de origem ou na aldeia mais próxima da cidade onde residem. Alguns só aparecem na aldeia no dia da distribuição das cestas. Essa atitude tem gerado críticas por parte dos aldeados, fazendo com que as lideranças das aldeias tentem coibir tal prática. Diante da possibilidade de perder o benefício, grande parte dos índios citadinos voltaram a habitar as aldeias.

A alternância do local de moradia é muito freqüente não só entre aldeias e cidades, mas também, de uma aldeia para outra, para fazendas e, ainda, “na beira do asfalto”, como os próprios índios afirmam. Quando acontecem mortes, sobretudo repetidas em curto espaço de tempo, no interior de uma mesma parentela, é comum a mudança do local de moradia, o qual pode variar de uma residência à outra dentro de uma mesma aldeia, de uma aldeia para outra, da aldeia para a cidade etc. Vários dos meus entrevistados manifestaram o receio de que eles “*têm medo de morar na aldeia*”. Entre as causas desse medo, aparecem a falta de “justiça” nas TIs e a arbitrariedade das lideranças “tituladas”.

Entre os motivos para migrar, mães guarani e kaiowá moradoras na cidade de Amambai falam de casamentos forçados e estupros praticados contra suas filhas no interior das TIs sem que nenhuma providência, por parte da administração das Reservas, seja tomada. Essa provável omissão, causadora de insegurança, leva muitos índios a buscarem amparo na “lei dos brancos”, o que transparece na fala de Tércia Lopes Duarte quando constata que

---

<sup>135</sup> Porém, conforme aponta Mura & Thomaz de Almeida quando as condições: terras agricultáveis, fontes de água (que permitem o assentamento) são propícias, “*As atividades agrícolas são desenvolvidas em roças (kokue) de subsistência localizadas geralmente nas proximidades das unidades habitacionais, no interior dos espaços exclusivos de jurisdição das famílias extensas às quais essas unidades pertencem. Não há concentração de roça em um determinado lugar nem concentração de residência em outro*”. (MURA & THOMAZ DE ALMEIDA, 2002:48)

*“gosta mais da cidade, porque, na aldeia, tem muitos índios bêbados e porque, na cidade, a justiça é diferente”*. Explicando sua ida para a cidade, Maria Vilhalva Romeiro fala de intrigas por galinhas, roças, panelas e que, segundo ela, *“o capitão não resolveu”*, o que pode até terminar em morte. Orcindo Gonçalves justifica estar na cidade da seguinte forma: *“na aldeia, é mais difícil a convivência, pois, se nós tivermos uma criaçãozinha, o outro vai matando”*. Como motivo para sair da aldeia, Valdo Ortiz afirma que *“outras pessoas e bichos comiam galinha. Por isso, troquei a roça por uma bicicleta e um rádio e vim para a cidade”*.

Encontra-se bastante recorrente a justificativa de estar na cidade porque, quando estavam na TI, *“o capitão implicou”*. Como já se disse, as rivalidades políticas e desavenças domésticas se dão não somente entre parentelas, sendo bastante frequentes no interior das próprias parentelas, não obstante a proximidade consanguínea. Falando da perseguição dentro da aldeia e expulsão, Livrado Ledesma, sobrinho do Chefe do Posto da TI Amambai, Arsênio Vasques, justifica o motivo da sua mudança para a cidade, abandonando a aldeia chefiada por seu ti. Afirma que *“não dá para morar no meio dos parentes. O parente mesmo qualquer coisa que dá errado. O parente mesmo acusa os parentes, então sem parente, é melhor. Aqui eu tô morando mais tranquilo”*. Livrado visita a TI nos finais de semana, quando não está trabalhando. Nos anos anteriores, trazia produtos alimentícios da TI, tais como mandioca, arroz e feijão. Tinha roça lá, agora trabalhando na cidade, segundo ele, não dá tempo para fazer roça na aldeia. No ano de 2003, não cultivou nada. Morou durante oito meses na TI Amambai, mas quase não parava lá. A maior parte do seu tempo, trabalhava em fazendas da região. Saiu da TI porque:

os parentes não gostam de mim e então saí. Melhor para mim é morar sozinho aqui. Dá prá voltar, dá prá ficar lá, morar na aldeia. Mas, por exemplo [na aldeia], hoje mesmo eu estou trabalhando ali e, à tarde, os policiais[indígenas] vão lá me xingar e me incomodar, então eu não vou. Trabalho na oficina. Por exemplo, se um passa de frente à casa nossa e, às vezes, acontece um acidente por causa de briga e falam que é o dono da casa que brigou lá, e então já expulsam. Melhor para mim aqui que eu acho mais emprego.

Segundo ele, o conflito maior com os brancos na Vila se restringe aos índios que se embriagam.

Nas cidades, os “sítios”, habitados pelos indígenas, estão localizados, geralmente, em loteamentos irregulares e precários. Mesmo assim, diante da sugestão de um não-índio,

Presidente da Associação de Moradores de Bairro, de reivindicar a criação de uma aldeia para os índios fora da cidade, Livrado, residente há oito anos na Vila Cristina na cidade de Amambai, portanto um dos indígenas mais antigos no lugar, é enfático: *“não quero morar afastado da cidade”*.

Nascida numa fazenda, Emiliana Rocha morou um ano na TI Amambai e, atualmente, mora na cidade. Ela explica suas dificuldades de convivência com seus parentes da TI Amambai: *“o índio não gosta de mulher que anda limpa e trabalha na cidade. Para eles, é branca que quer tirar a sua terra”*.

Boa parte dos mestiços guarani e kaiowá que moram na cidade, geralmente, não sabem falar a língua guarani, e mesmo aqueles que sabem sentem-se constrangidos ao falar esse idioma em público. Uma mestiça de 13 anos de idade, filha de Emiliana, mesmo afirmando que se considera Guarani, diz que *“dá vergonha falar guarani na rua”*.

Se por um lado, o trânsito dos Guarani e Kaiowá entre as cidades próximas às suas aldeias evidencia os interesses dos índios em obter produtos industrializados dos quais hoje são dependentes, por outro lado, são também significativas as trocas e relações estabelecidas entre eles mesmos nesses ambientes. Encontrei uma Kaiowá, Clementina Pereira Moreira, que é viúva de não-índio, a qual morou em várias TIs, entre elas a Amambai. Essa informante vende perfumes na aldeia e troca roupa usada, que leva da cidade, por produtos agrícolas da aldeia, tais como mandioca, batata-doce etc. Frequenta, pelo menos semanalmente, a aldeia. Seus filhos quase não vão, porque, segundo eles, seus parentes aldeados não os consideram muito como parentes e raramente vêm à casa deles na cidade.

Uma Kaiowá, Lenir Cabrera, criada por mulher não-índia, só veio conhecer seus parentes com 12 anos de idade. Sua mãe reside na TI Amambai. Enquanto a avó paterna mora na TI Limão Verde, ela afirma que não vai morar na aldeia porque *“a mãe não se dá bem comigo, porque eu me criei fora e fui adotada desde pequena”*.

Bastante frequente é o casamento entre paraguaio, guarani e kaiowá. Um de meus informantes paraguaio, Alexandre Oussuna, casado com a guarani Neuza Cristina da Silva, trabalhava numa fazenda no Paraguai, foi para a cidade *“porque o patrão dispensou”*. Sua esposa que nasceu numa fazenda, em Amambai, frequentemente visita a TI Limão Verde, onde tem vários parentes. Entretanto, seus parentes aldeados não vêm à casa dela na cidade. O



informante é aposentado e afirma nunca ter ido à aldeia. Não traz coisas da aldeia, pois planta rama de mandioca no seu quintal. Afirma ele que:

o cartão [de aposentadoria] está com o patrão, porque, quando o velho vai receber, o malandro está esperando e toma o dinheiro. Aconteceu de matar e assaltar. O patrão é de onde tira a mercadoria. O patrão tira o dinheiro e desconta e dá o resto. Ensinaram-me a manusear o cartão bancário, mas *papagaio véio não aprende falá* é enrolado aquilo. O patrão tem carro e vai lá e tira.

Neuza aponta como motivo para não morarem na aldeia porque *“o capitão não deixa entrar os brancos na aldeia e ele é paraguaio. Se deixar, talvez a gente mora. Mas são muito ruins alguns capitães”*.

Na opinião de boa parte dos não-índios entrevistados, os índios saem da aldeia e vão para as cidades porque “aprontaram”. Ilda, uma religiosa, dirigente da igreja evangélica Casa Caminho de Deus, afirma que os índios freqüentam esporadicamente sua igreja. No entanto, saem porque acreditam que o pastor “olhou feio” para eles. Encontrei o pastor da Igreja Pentecostal de Jesus Cristo, Vicente Cardoso, descendente de paraguaios e casado com Assunciona Rocha, Kaiowá da TI Amambai. Ele vai três vezes por semana à Reserva para orar. Esse pastor explica os problemas gerados pela desconversão de alguns índios, fazendo uso de um versículo bíblico. Segundo Vicente, *“a pessoa entra na igreja e tem só um demônio. Porém, quando sai, vão mais sete com ele, bebe mais, briga mais...”*. Desde aproximadamente um ano antes da minha última visita, esporadicamente a casa do Kaiowá Livrado Ledesma tem sido utilizada, pela Igreja Pentecostal de Jesus Cristo, para a realização de cultos, sendo por isso o ponto para onde vários moradores indígenas e não-indígenas afluem.

Um casal de aposentados, Francisco Vargas e Endila Vasques, que hospedam há uma semana um Kaiowá da TI Amambai, identificaram-se como paraguaios. Depois, fiquei sabendo pelos seus vizinhos Kaiowá que o referido casal é seu parente Kaiowá, também. Seus vizinhos observam *“eles deixam o cartão no açougue e pegam compra para vender e, com o dinheiro da venda, adquirir pinga, ou então trocam as mercadorias pela pinga em algum bar. Ficam bêbados, saem nus pela Vila, e brigam muito”*. Esse comportamento leva à exacerbação dos atritos com não-índios no meio urbano. Mesmo assim, os outros indígenas vão se benzer com Francisco.

Algumas mudam provisoriamente para a cidade para estudar. O chefe do posto da FUNAI, Lúcio Vilharva, na TI Porto Lindo, na época da pesquisa, em 1998, tinha uma casa na cidade de Iguatemi. Afirmava ter sido obrigado a colocar a família para estudar e que ele também precisava fazer um curso. Estava inclusive fazendo um curso de computação. Lúcio não pretendia morar definitivamente na cidade. Afirmava que gostava mais de ficar na aldeia. *“Fica mais tranqüilo, mais sossegado”*. Lúcio estudou oito anos na cidade de Dourados.

O Biguá é Chefe de Posto na TI Limão Verde. Sua mãe é Kaiowá e o pai é Guarani e ele tem documento de identidade de Guarani. Ele afirma que os índios aprenderam a brigar e a roubar só recentemente. Quanto à questão da ida para a cidade, ele culpa a liderança. Seu grupo foi para várias TIs Caarapó, Dourados, ia para a que estava mais perto. Há 11 anos, quando começou Sete Cerros, foi para lá sozinho, onde viveu durante três anos. De lá, veio para a TI Limão Verde, município de Amambai. Atualmente, umas 50 pessoas da sua família estão com ele na Limão Verde: sobrinhos, filhos, netos etc. Pois, os guarani seguem uma personagem de expressão. Para ele, não houve uma briga pela terra de Dourados. A briga aconteceu fora e grupos entraram na TI, mas o Kaiowá chegou primeiro.

Numa noite na praça central de Amambai, entrevistei Laurêncio Fernandes que estava com sua mulher e oito crianças entre filhos sobrinhos e enteados. Enquanto o casal namorava no banco da praça, e a mulher segurava no colo um casal de gêmeos de um mês de idade, as seis crianças, com idades entre cinco e doze anos, coletavam latinhas de bebidas pela praça. Morador do distrito de Bocajá, trabalha de tratorista em fazendas. No decorrer da entrevista, Laurêncio, desconfiado, passou a se chamar Miguel.

Antonio afirma ter vindo da TI Taquapiri e mora há dois meses na Vila Guaicuru. Segundo ele, *“meus amigos estão todos lá. Cato latinha à noite. Vim para a cidade para caminhar um pouco. Sou Terena, filho de pai terena e de mãe guarani”*.

Outro indício sugestivo desse processo histórico de transformações identitárias surge do uso da identidade de “paraguaio” para designar a população mestiça, não aldeada, de origem guarani. Trata-se de uma identidade imposta pelos não-índios, de maneira depreciativa, com o intento de negar-lhes direitos. Em contextos politizados, de disputa por espaço e poder na TIs, os próprios indígenas denominam paraguaias as pessoas que não pertencem a sua parentela. Porém, em algumas circunstâncias, são os próprios Guarani que se auto-identificam como paraguaios. Em certa ocasião, entrevistava Mariana Fernandes

moradora numa fazenda da região, na praça central de Amambai. Enquanto Mariana respondia às minhas perguntas, seu marido, Braunilo Fernandes, permanecia o tempo todo estirado no chão, dificultando a passagem dos pedestres. Num dado momento, o homem, mesmo embriagado e que parecia desacordado, conseguiu levantar a cabeça e, fixando seu olhar em mim, responder: “yo he paraguayó”, mesmo depois que sua esposa já me havia dado sua origem Kaiowá. Em situações conflituosas, em prol da sua liberdade, muitos alegam ser paraguaios.<sup>136</sup> Recompensados com a liberdade, contudo, os Guarani e Kaiowá nem sempre conseguem recuperar plenamente sua identidade indígena, ficando na marginalidade passando a engrossar as legiões de brancos e mestiços pobres que vivem nas ruas e praças da cidade.

Alguns depoimentos permitem perceber as diferenças entre as falas e, mais ainda, as diferentes formas de abordagens dos mesmos problemas pelos próprios Guarani e Kaiowá, até porque o grupo não apresenta uma homogeneidade em virtude das experiências variadas dos indivíduos, do variado grau de instrução, do tempo de permanência nas aldeias, nas fazendas ou nas cidades.

---

<sup>136</sup> Tenho informações de que tramitou, na Câmara Municipal da cidade de Amambai, um projeto de um vereador solicitando providências para limitar a permanência de indígenas na praça central da cidade.

## Considerações finais

A história dos Guarani e Kaiowá é a história de contínuos trânsitos e migrações. É somente com o confinamento em TI que uma concepção “localizada” de território pôde emergir, para este povo. Eles sempre procuraram uma distribuição espacial “esparramada” das próprias famílias. As áreas por onde os Guarani e Kaiowá transitam para desenvolverem suas atividades econômicas, alianças matrimoniais e políticas são bastante dispersas. A nova configuração espacial, representada pelas retomadas e pelas migrações para as cidades da região, portanto, dá continuidade à lógica de apropriação do território perpetuada pelos Guarani e Kaiowá. Os indígenas se comunicam e mantêm elevada circulação de pessoas, informações e objetos, seguindo a lógica do *oguatá* (andança), que determina a amplitude das relações de parentela.

O processo de urbanização das aldeias e de “aldeização” das cidades é um fenômeno que manifesta transformações na própria estrutura da sociedade guarani e kaiowá, como tal, não pode ser entendido isoladamente.

O contexto atual define a situação paradoxal da sociedade guarani e kaiowá: de um lado, é preciso ser moderno; de outro, valoriza-se a “tradição”. As crises sempre foram inerentes aos Guarani e Kaiowá, possuidores de um sistema flexível, que tolera novidades e sabe se transformar. Há um sentimento de ultrapassagem dos limites, em que as coisas caminham cada vez mais rapidamente porque os limites da tradição se perderam. No entanto, ao mesmo tempo, a sociedade guarani valoriza princípios como o equilíbrio e a manutenção da religião indígena. Existem comportamentos inteiramente excessivos, como o alcoolismo, embora, ao mesmo tempo, a vida cotidiana seja muito moderada. Se de um lado há o excesso, de outro há a recomposição de uma certa ordem no comportamento, que Lipovetsky (2004) chama de “caos organizador”, uma “desordem organizada”. Existem normas contraditórias. De um lado, é a destruição de limites - é preciso ir sempre mais longe, conquistar sem cessar novos territórios -, mas, ao mesmo tempo, existem normas –como os valores éticos tradicionais- que não deixaram de existir e que continuam a orientar o comportamento da sociedade e indivíduos. Uma prática aparentemente caótica, por contingência histórica, possui uma ordem interna.

Distanciamento/proximidade representam diferentes perspectivas para diferentes momentos das redes de relações sociais. Essa dispersão, espacialmente ou politicamente, pode ser efetivadas em algum momento. Ela não leva a uma crise de funcionalidade do sistema. A dispersão das pessoas permite a formação de redes, pessoas podem mudar de um lugar desarmônico para criar vínculo de exclusão da rede. Esse processo é responsável pela reconstrução do espaço: há mudanças, mas se mantém o contexto de relações. Podemos pensar o movimento constante entre princípios opostos: dispersão e unidade.

Identities guarani e kaiowá se (trans)formam simultaneamente em muitos locais, a partir de fluxos dispersivos, e, em cenários distintos, nos quais diferentes atores índios e não-índios desempenham seus papéis. Embora os Guarani e Kaiowá façam questão de reafirmar sua pertença a um povo específico, seu movimento de manutenção da tradição sinaliza em direção à criatividade e à dinamicidade da cultura, e não à retomada de tradições estáticas. Nessa unidade social heterogênea, as pessoas, em suas relações de interação, estão, em todo momento, revendo significados. A manipulação de símbolos e identidades faz parte desse processo transformacional.

Em grande parte da literatura sobre este povo, encontra-se referência ao fato da migração ser uma constante na vida deles. Apesar dos Guarani e Kaiowá passarem por muitas transformações culturais, econômicas e sociais, essa característica permanece. É um povo em constante transformação, que deseja viver fora das TIs, até porque as mesmas não possibilitam uma sobrevivência nos moldes dos seus ancestrais. A tradição guarani e kaiowá vai se preservando, mesmo na cidade, mas passando por profundas transformações.

No caso analisado, estamos diante de uma nova forma de espacialidade do referencial de grupo indefinida e território virtual ou temporário. A identidade guarani não se realiza num território, já que se realiza em múltiplos locais e, sobretudo, se realiza no limite entre a aldeia e a cidade, ocupando a periferia.

## Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, A. V. “Os Guarani de Sete Cerros: o difícil caminho de volta”. In: RICARDO, C. A. (Ed.). Povos Indígenas no Brasil : 1991/1995. São Paulo : Instituto Socioambiental, 1996.
- ARRUDA, G. “O Trabalho Paraguaio na Mate Laranjeira”. ARCA: Revista de divulgação do Arquivo Histórico de Campo Grande – MS, n.º 4, dezembro de 1993 p. 44-47.
- AUGÉ, M. NÃO-LUGARES: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.
- BRAND, A. O IMPACTO DA PERDA DA TERRA SOBRE A TRADIÇÃO KAIOWÁ/GUARANI: Os Díficeis Caminhos da Palavra (Tese de Doutorado em História). Porto Alegre: PUC/RS, novembro de 1997.
- \_\_\_\_\_. O Confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá (Dissertação em História). Porto Alegre: PUC/RS, novembro de 1993.
- BRANDHUBER, G. “Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)”. In: Journal de la Société des Américanistes, Paris: Société des Américanistes, v. 85, p. 261-80, 1999.
- BRIGHENTI, C. A. Integração e Desintegração: Análise do tratamento dispensado pelos Estados brasileiro e argentino ao povo Guarani de Santa Catarina e da província de Misiones (Dissertação PROLAM). São Paulo: USP, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Urbanização e Tribalismo: A integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- \_\_\_\_\_. Do Índio ao Bugre: O processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: Francisco Alves Ed., 1976 a.
- \_\_\_\_\_. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976 b.
- CHMYZ, I. “A tradição tupiguarani no litoral do Estado do Paraná”. In: Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes (16). Curitiba, setembro de 2002 (p. 71-95).
- CLASTRES, H. Terra Sem Mal: O profetismo Tupi-Guarani. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, P. A Sociedade Contra o Estado: Pesquisas de antropologia política; trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- CORRÊA FILHO, V. História de Mato Grosso. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FAUSTO, C. “Fragmentos de história e cultura tupinambá”. In: Carneiro da Cunha, M. (org.), História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- FERREIRA, M. K. L. “Divina abundância: fome, miséria e a Terra-Sem-Mal das crianças Guarani”. In: LOPES DA SILVA, Vera; NUNES, Ângela (Orgs.). Crianças indígenas : ensaios antropológicos. São Paulo : Global ; Mari-USP, 2002.
- FERREIRA LOPES, A. A. Corpo e Saúde Entre os Guarani (Dissertação em Antropologia). Campinas: Unicamp, fevereiro de 2001.
- GALLOIS, D. T. “Os povos indígenas e a questão da autonomia”. In: Cadernos de Campo n. 7, São Paulo, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Novos e velhos saberes”. In: Índios no Brasil 2 (Cadernos da TV Escola). Brasília: MEC, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e práticas, para pensar a tolerância”. In: GRUPIONI, L. D. B. *et al* (orgs) Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp, 2001.
- GALVÃO, E. Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GOFFMAN, E. Estigma: La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.
- GOW, P. “‘Ex-cocama’: identidades em transformação na Amazônia peruana”. In: Mana v.9 n.1 Rio de Janeiro, abr. 2003.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, XXXV Volume: Rio de Janeiro, 1958.
- JACKSON, Jean, “Becoming Indians: The Politics of Tukanoan Ethnicity”. In: Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives, Anna Roosevelt ed. Tucson: University of Arizona Press, p.383-406, 1994.
- LARAIA, R. de B., DAMATTA, R. Índios e Castanheiros: A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- LIMA, E. C. de. Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, 2000.
- LIPOVETSKY, G. & CHARLES, S. Os tempos hipermodernos. Tradução: Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- MARCUS, G. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século ao nível mundial”. In: Revista de Antropologia, vol.34, 1991.
- MARTINS, G. R. “A Cultura Guarani na Formação da Sociedade Paraguaia”. ARCA n.º 4. Campo Grande - MS, Dezembro de 1993, p. 4-9.
- MELATTI, J. C. Índios e Criadores: A situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins. Rio de Janeiro: ICS da UFRJ, 1967.

- \_\_\_\_\_. “A Antropologia no Brasil: Um roteiro”. In: BIB (Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais) n.17, p. 3-17. Rio de Janeiro: Anpocs, 1.semestre de 1984.
- MELIÁ, B. El Guaraní Conquistado y Reducito (Ensayos de etnohistoria). Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5. Centro de Estudios Antropológicos. Universidade Católica. Asunción: Editora Litocolor, 1986.
- \_\_\_\_\_. et al. O Rosto Índio de Deus (col. Teologia e Libertação); trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, série VII Desafios da religião do povo, 1989.
- \_\_\_\_\_. La Lengua Guaraní del Paraguay: Historia, sociedad y literatura. Madrid: Mapfre, c 1992. (Coleccion Lenguas y Literaturas indígenas; v. 6).
- \_\_\_\_\_. El Paraguay Inventado. Asunción: CEPAG, 1997.
- \_\_\_\_\_. & Temple, D. El don, la venganza y otras formas de economía guaraní. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2004.
- MENEZES, A da M. A Herança de Stroessner: Brasil-Paraguai, 1955-1980. Campinas: Papirus, 1987.
- MONTEIRO, J. M. “Os Guaraní e a história do Brasil meridional: Séculos XVI-XVII”. In: Carneiro da Cunha, M. (org.), História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- MOTA, L. T. (org.) As cidades e os povos indígenas: mitologias e visões. Maringá: EDUEM, 2000.
- MURA, F. & THOMAZ DE ALMEIDA, R. F. “Relatório Antropológico de Revisão de Limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey) que resultou na identificação da T.I. Guaraní-Ñandeva *Yvy Katu*, MS”. Documentação Funai, mimeo, Brasília, 2002.
- NIMUENDAJÚ, C. U. As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocuva-Guarani; trad. Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.
- OLIVEIRA, J. P. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”. MANA 4 (1), p. 47-77. Rio de Janeiro: PPGAS, 1998.
- PEREIRA, L. M. “No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá”. In: LOPES DA SILVA, V.; NUNES, Â. (Orgs.). Crianças indígenas : ensaios antropológicos. São Paulo : Global ; Mari-USP, 2002.
- \_\_\_\_\_. Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno. (Tese de doutorado PPGAS). São Paulo: USP, Abril de 2004.
- POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth; trad. De Élcio Fernandes. – São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998. – (Biblioteca básica).
- PROUS, A. Arqueologia Brasileira. Brasília, DF: Editora da Unb, 1992.
- RIBEIRO, D. Os Índios e a Civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno



- (4ª.ed.). Petrópolis: Vozes, 1982.
- SÁEZ, O. C. (Coord.). Revista de Índias (Monográfico: La persistencia Guaraní), vol. LXIV, núm. 230. Págs 9-14: CSIC, Enero-Abril, 2004.
- SANTOS, S. C. dos. Lideranças Indígenas e Indigenismo Oficial no Sul do Brasil. Antropologia em Primeira Mão (10). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1996.
- SCHADEN, E. “Fragmentos da Mitologia Caiuá”. Revista do Museu Paulista, Nova Série, Vol. I, São Paulo, 1947, p. 108-110.
- \_\_\_\_\_. Aculturação Indígena: Ensaio sobre fatores e tendências de mudança da cultura de tribos Índias em contato com o mundo dos brancos. São Paulo: Livraria Pioneira de Ciências Sociais, 1969.
- \_\_\_\_\_. Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní. 3.ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- SILVA, J. A. F. Os Kaiowá e a Ideologia dos Projetos Econômicos (Dissertação em Antropologia). Campinas: Unicamp, 1982.
- SUSNIK, B. Los Aborígenes del Paraguay II: Etnohistoria de los Guaraníes – Época Colonial. Asunción – Py: Museu Etnográfico “Andrés Barbero”, 1979 – 1980.
- TASSINARI, A. M. I. Os Povos Indígenas do Oiapoque: produção de diferenças em contexto inter-étnico e de políticas públicas. Antropologia em Primeira Mão (39). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1999.
- VIEIRA, J.M.T. A Fronteira do Preconceito: O “trânsito” aldeia/cidade de um grupo guarani no (sul) de MS (monografia de graduação em Ciências Sociais). Araraquara: FCL-Unesp, 1999.
- VILAÇA, A. “O QUE SIGNIFICA TORNAR-SE OUTRO? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. RBCS Vol. 15 n. 44 outubro/2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Etnologia brasileira”, In Miceli, Sérgio (org.): O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.
- WATSON, V. D. Notas Sobre o Sistema de Parentesco dos Índios Cayuá. Sociologia, vol. VI-nº1, 1944. São Paulo, p.31-48.
- WEBER, M. Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva; trad. De Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991.